Supplément à la « Vie Spirituelle »

Novembre 1922

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?

Nous voyons depuis longtemps la nécessité d'aborder cette question théorique, qui permet de mieux déterminer la nature de la contemplation infuse. L'occasion nous en est fournie, dans le numéro de juillet 1922 de la *Revue d'ascétique et de mystique*, p. 280, par Mgr Farges, qui, pour répondre *in globo* aux critiques dont son dernier livre a été l'objet (1), soutient que la contemplation mystique requiert nécessairement des idées infuses. Il nous reproche en même temps de méconnaître la valeur de cette thèse, qui est à ses yeux fondamentale.

§ I. — *La théorie des idées infuses, nécessaires à la contemplation mystique.*

En négligeant de considérer la nécessité des idées infuses et en nous contentant d'affirmer celle de la *lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse et *la prédominance croissante du mode surhumain* de ces dons, nous aurions procédé, paraît-il, d'une manière tout *a priori* et

(1) *La Vie Spirituelle*, févr. 1922, p. 388, et Saudreau, *Etat mystique*, 2e éd., p. 312-356.

nous aurions commis « une immense pétition de principe, un cercle vicieux, où l'on ne peut que tourner en piétinant sur place » (*art. cit.*, p. 282).

Mgr Farges aurait pu ajouter que je ne suis pas le seul à commettre cette faute énorme de logique et qu'elle se trouve aussi chez la plupart des théologiens mystiques, qui suivent saint Thomas, saint Bonaventure, Ruysbroeck, Denys le Chartreux, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, et spécialement aujourd'hui chez le P. Arintero, considéré par notre contradicteur comme une autorité, chez M. Saudreau, le P. de Taille, S. J., Mgr Grabmann et les théologiens de plus en plus nombreux des différents Ordres et du clergé séculier, qui admettent à l'heure actuelle, en France et à l'étranger, la même doctrine que celle que nous avons défendue (1).

Le cercle vicieux consisterait à définir la contemplation mystique sans mentionner la nécessité des idées infuses et à conclure que la *lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse suffit à la produire, lorsqu'il y a *prédominance* du mode divin de ces dons sur le mode humain des vertus. En d'autres termes, on nous reproche de supposer gratuitement qu'il n'y a rien d'extraordinaire dans l'essence même de la contemplation infuse et de prétendre prouver ainsi qu'elle n'est pas en dehors de la voie normale de la sainteté. Tous les théologiens classiques que nous avons suivis seraient-ils tombés dans un pareil paralogisme ? N'est-ce pas plutôt Mgr Farges qui fait le cercle vicieux contraire ? Celui-ci consiste à supposer gratuitement que des idées infuses sont requises pour la contemplation mystique, et à vouloir établir ainsi qu'elle est non seulement éminente, mais proprement extraordinaire ou en dehors de la voie normale de la sainteté, que par suite les âmes intérieures vraiment généreuses ne peuvent pas toutes y aspirer.

Notons d'abord que cette conclusion est contraire à ce

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, mars 1922, p. 459.

qu'affirment souvent sainte Thérèse (1), saint Jean de la Croix (2), saint François de Sales (3), sainte Jeanne de Chantal, Philippe de la Sainte-Trinité (4), Vallgornera, Antoine du Saint-Esprit, Joseph du Saint-Esprit et beaucoup d'autres auteurs dont Mgr Farges croit pourtant suivre la doctrine. Son désaccord avec eux sur la conclusion vient, nous allons le voir, d'un désaccord sur les principes.

Malgré le vice radical qui existerait au point de départ de la doctrine que nous défendons comme traditionnelle, Mgr Farges reconnaît que, nos premières définitions admises, le reste suit rigoureusement : « Cela prouve assurément, dit-il, la vigueur d'esprit de son auteur, la rigueur de sa logique et la solide charpente de son système » (*art. cit.*, p. 275). Nous ne méritons certes pas ces éloges, car nous ne sommes pas l'auteur de cette doctrine et nous ne l'aurions pas formulée si nous ne l'avions trouvée chez les maîtres; mais la doctrine, elle, les mérite : c'est l'enseignement traditionnel. Les premières définitions sur lesquelles elle repose sont communément reçues, et récem-

(1) *Chemin de la Perfection*, ch. XIX, trad. des Carmélites, p. 156 : « Comme Notre-Seigneur dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive. » *Ibid.*, ch. XX et XXI : « Je le répète, ce qui est d'une importance majeure, c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne point s'arrêter qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive, quelques critiques dont on soit l'objet... quand le monde enfin devrait s'effondrer ! »

(2) *Nuit obscure*, l. I, c. 14, d'après l'éd. crit. espagnole : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés et qu'on nomme aussi *voie illuminative*, ou *voie de contemplation infuse* ».

(3) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. IX, et Sainte Jeanne de Chantal : *Réponses sur l'oraison de quiétude*. *Œuvres diverses*, éd. 1876, t. II, p. 268-283.

(4) *Philippus a S. Trinitate, Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299 : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare » ; t. III, p. 43 : « Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere ». — Les autres théologiens que nous citons ici parlent de même ; tous ceux qui s'occupent de ces questions le savent fort bien.

ment le P. de Guibert reconnaissait, somme toute, qu'elles sont bien fondées (1).

Il est, du reste, si difficile de nier que la contemplation mystique est caractérisée par la prédominance des dons du Saint-Esprit, que Mgr Farges fait au même endroit (p. 275) cette concession : « Il y a des états contemplatifs caractérisés par la *prédominance à des degrés divers des dons* du Saint-Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active* et requis pour la plus éminente sainteté ». Cela, dit-il, « nous l'accordons tous ». Cette concession est considérable. Selon cet aveu, nous avons établi, et cela sans aucun cercle vicieux, que, sans idées infuses et en dehors de l'extraordinaire proprement dit, il y a *des états contemplatifs plus passifs qu'actifs*, caractérisés par la prédominance à des degrés divers des dons du Saint-Esprit. Remarquez que cette prédominance à des degrés divers peut aller très loin, par le progrès de la charité et des dons qui lui sont connexes, par l'intensité croissante de la lumière infuse des dons d'intelligence et de sagesse. Mais Mgr Farges déclare que *ces états contemplatifs, si passifs et si éminents* soient-ils, ne sont pas d'ordre mystique, mais seulement d'ordre ascétique!! (*art. cit.*, p. 280). La mystique commence, selon lui, « à l'éclosion des cinq sens spirituels ou des *espèces impresses* infuses » (*ibid.*), et cette éclosion a lieu, ajoute-t-il, au premier degré de la quiétude, dont parle sainte Thérèse (IVe Dem.).

Il s'ensuit, contrairement à tout ce qu'enseignent sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et tous les théologiens du Carmel (2), que l'oraison de quiétude est non seulement éminente, mais proprement extraordinaire, par sa nature même, comme les révélations prophétiques, et que la généralité des âmes intérieures, si généreuses soient-elles, ne peut légitimement y aspirer (*art. cit.*, p. 281). Ce qui est dépasser de beaucoup ce que disait le P. Poulain.

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1922, p. 162-178 : *Trois définitions de théologie mystique.*

(2) Voir leurs textes que nous venons de rappeler, p. [3], note 4.

Mgr Farges cependant n'ose plus dire, comme dans son livre (1), que la contemplation mystique requiert nécessairement des espèces impresses infuses semblables à celles des anges et qui « sans aucune espèce expresse » nous feraient « connaître Dieu immédiatement *tel qu'il est* ». Il ne dit plus que « Dieu est immédiatement perçu dans son action reçue dans l'âme (espèce impresse), comme l'agent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes, *quasi species impressa rei visae* (2) ». Il est clair en effet que les mystiques ne voient pas Dieu, comme nous voyons un arbre qui est devant nous, et que Dieu ne peut être vu *tel qu'il est* que par la vision béatifique (3).

Aussi Mgr Farges se contente-t-il maintenant de dire *art. cit.*, p. 280) que la contemplation infuse requiert seulement des idées ou *espèces infuses naturelles* ou naturellement intelligibles, sans exiger des *espèces surnaturelles* (comme le seraient pour nous celles des anges, qui feraient connaître sans aucun concours de l'imagination). Il faudrait donc, selon lui, pour la contemplation infuse, que nous recevions directement de Dieu des idées que nous aurions pu acquérir naturellement, comme si nous recevions la géométrie infuse ou la connaissance du traité théologique de la Trinité sans l'avoir étudié, ou comme si nous comprenions une langue étrangère sans l'avoir apprise.

Nous ne voyons plus alors comment la contemplation infuse diffère de la *science infuse*, qui en a toujours été distinguée. De plus, si Dieu, par ces idées infuses naturelles, nous révèle des vérités que nous n'aurions pu découvrir naturellement, on ne voit plus en quoi la contemplation infuse diffère de la *révélation prophétique*. Or tous les théologiens mystiques, particulièrement saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel*, n'ont cessé de distinguer

(1) *Les Phénomènes mystiques*, p. 86, 94, 97, 98, 99.
(2) *Ibid.*, p. 97.
(3) Voir sur ce point *Vie spirituelle*, févr. 1922, p. 390.

la contemplation infuse des révélations privées et des paroles intérieures, en montrant qu'il ne faut pas désirer celles-ci tandis que la contemplation infuse est hautement désirable (1).

Mgr Farges, en se plaignant qu'on procède trop *a priori* dans ces questions, ne tombe-t-il pas plus que personne dans ce défaut, lorsqu'il prétend expliquer tous les états mystiques par des idées infuses? Sa conception, nullement fondée sur l'expérience, est des plus simples, pour ne pas dire simpliste. Il a remarqué que la contemplation mystique est supérieure à la connaissance ordinaire de l'homme, qu'elle ressemble ainsi d'une certaine façon à la connaissance naturelle des anges ; il en conclut tout bonnement qu'elle doit s'expliquer de même par des espèces impresses infuses. C'est le fondement du système. Il classe ensuite les états mystiques (*art. cit.*, p. 280) suivant que les espèces infuses sont *naturelles* (naturellement intelligibles) ou *surnaturelles* (d'ordre angélique). La contemplation acquise en diffère parce qu'elle se fait sans espèces infuses. Entre les deux il y a comme un pont : pas d'espèces impresses infuses, mais du rapprochement de deux idées préexistantes, Dieu fait surgir une idée nouvelle.

C'est très simple, tout s'explique en théologie mystique par des espèces impresses infuses. Mais que vaut cette explication ? Est-elle fondée soit *a posteriori* soit *a priori*? La simplicité d'une hypothèse est-elle toujours le signe de sa valeur? Qui oserait le soutenir? Les primaires auraient ainsi toujours raison, sans avoir pour cela le charme des primitifs.

*
* *

(1) Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. XI, XIV, XVII, XX ; nous citerons plusieurs de ces textes à la fin de cet article.

§ II. — *Critique : la nécessité d'idées infuses pour la contemplation mystique est-elle prouvée ?*

On a invoqué quelques textes de saint Thomas, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix. Voyons ce qu'ils contiennent.

Plusieurs fois, nous l'avons déjà noté (1), Mgr Farges veut voir des *idées infuses* là où saint Thomas parle de *lumière infuse*. Il cite (2) en faveur de sa théorie le *C. Gentes*, l. III, c. 54, ad 2 et 3 ; or saint Thomas y parle de la lumière de gloire nécessaire à la vision béatifique, et non pas d'une *espèce impresse* qui rendrait possible une perception immédiate de Dieu, inférieure à cette vision. La différence est considérable. Saint Thomas ne dit pas non plus (Ia, q. 56, a. 3), comme on l'affirme (3), que la connaissance naturelle que l'ange a de Dieu exclut *l'espèce expresse*, mais qu'elle ne se fait pas par le miroir des créatures extérieures à l'ange; ce qui est tout différent. On voit que dans ces problèmes Mgr Farges est porté à voir des *espèces* un peu partout, tantôt là où il est question de lumière infuse, tantôt où il s'agit de substances créées.

Dans son dernier article il croit établir par deux textes du *de Veritate* (q. 18, a. 1 ; et a. 5, ad 10m) que, pour saint Thomas, la contemplation mystique, *dans l'état présent*, suppose nécessairement des espèces infuses. Or dans ces textes, le saint Docteur ne parle pas de la contemplation dans l'état présent, mais de celle d'Adam, *dans l'état d'innocence* (4). Et il ne faut pas oublier qu'Adam, ayant été créé à l'âge adulte, reçut des idées infuses au lieu d'avoir à

(1) *Vie Spirituelle*, février 1922, p. 392.
(2) *Les Phénomènes mystiques*, p. 98.
(3) *Ibid.*, p. 99 et 108.
(4) Ces textes sont les suivants : *De Veritate*, q. 18, a. 5, ad 10 : « Homo, *in statu innocentiae*, ad aliquod medium pervenit... ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis sed *revelatione interna*. » — *De Veritate*, q. 18, a. 1, c. : « Indigebat (Adam) duplici medio, scilicet medio quod est similitudo Dei, et quod est elevans vel dirigens mentem. »

les acquérir lentement comme nous, et que de plus la contemplation s'accompagnait en lui de révélation prophétique; aussi saint Thomas emploie-t-il le terme *revelat* dans les textes cités (1). On ne peut donc pas conclure de là que la contemplation mystique, dans notre état présent, même lorsqu'elle ne s'accompagne pas de révélation prophétique, *doit* se faire par idées infuses.

Les deux articles du *de Veritate* invoqués par Mgr Farges se retournent même contre la doctrine qu'il enseigne dans son livre (p. 98, 99, 108). Ils concluent en effet qu'Adam, dans l'état d'innocence, ne connaissait pas Dieu *tel qu'il est, sicuti est*, et qu'il ne connaissait pas non plus immédiatement l'essence même des anges, car ses idées, quoique *infuses de fait*, exigeaient le concours de l'imagination; même son idée de Dieu s'accompagnait de quelque image, comme pour concevoir l'immatériel et l'incorporel, nous avons par contraste l'image d'un corps.

De plus, au même endroit du *de Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4m, saint Thomas, parlant de la contemplation de Dieu, distincte de la révélation prophétique, et telle qu'elle est accordée après le péché, dit, sans plus mentionner les idées infuses, qu'elle se fait « par la lumière du don de sagesse (2) ».

Enfin, même pour la révélation prophétique, il n'est pas nécessaire, selon saint Thomas, que le prophète lui-même reçoive des idées infuses, soit naturelles soit surnaturelles: il suffit de la lumière prophétique. C'est ainsi, dit-il, que Joseph *par cette seule lumière* interpréta les songes de Pharaon (3); c'est ainsi encore que le Seigneur ouvrit l'es-

(1) Adam reçut la Révélation *immédiatement*, et non pas comme nous par la prédication de la Vérité divine.

(2) « In contemplatione, Deus videtur per medium quod est *lumen sapientiae*, mentem elevans ad cernenda divina, *non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur*, et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae. »

(3) IIa IIae, q. 173, a. 2 : « Erit autem propheta, *si solummodo intellectus ejus illuminetur* ad dijudicandum, etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. »

prit des Apôtres pour leur donner l'intelligence des Écritures (1).

Saint Thomas remarque même à ce sujet (*ibid.*) que les espèces ou idées infuses sont le matériel de la connaissance, tandis que ce qu'il y a de formel, de principal (*principalius*), c'est la lumière intérieure, que Dieu seul peut produire en nous, et qui élève l'intelligence en lui donnant la force de juger surnaturellement. Aussi Pharaon n'est pas prophète pour avoir eu des songes prophétiques, mais bien Joseph pour les avoir interprétés.

Si donc la révélation prophétique n'implique pas nécessairement dans le prophète des espèces infuses, à plus forte raison la contemplation infuse qui nous fait pénétrer plus profondément les mystères déjà révélés, sans comporter une révélation nouvelle.

Confondre l'*impressio luminis* avec l'*impressio specierum*, c'est confondre le formel de la connaissance avec le matériel, c'est *matérialiser* la connaissance. De même expliquer par des idées infuses ce qui dans la contemplation mystique provient d'une lumière infuse croissante, c'est en donner une interprétation matérialiste, en ce sens qu'on attribue à la cause matérielle ce qui résulte du principe formel.

Enfin M^gr^ Farges (*art. cit.*, p. 275, 276) explique lui-même la contemplation mystique, qui est entièrement passive, par « une grâce qui n'est pas seulement *coopérante*, mais *opérant seule* » (art. cit., p. 276), et il renvoie à saint Thomas : I^a^, q. 63, a. 5; I^a^ II^ae^, q. 9, a. 6, ad 3^m^; q. 68, a. 2; q. 111, a. 2; III^a^, q. 34, a. 3. — Il n'y a rien là qui puisse être invoqué contre nous; nous avons souvent cité ces mêmes textes en expliquant précisément la contemplation infuse par une *grâce opérante*; *mais celle-ci n'implique nullement des idées infuses*. Ce serait une grosse erreur de le prétendre. Saint Thomas en effet attribue à la grâce opérante la conversion de l'impie, même lorsqu'elle se fait

(1) *Ibid.*

sans aucune grâce extraordinaire, mais à la suite d'une pieuse pensée, qui peut être suggérée soit par un sermon, soit par l'ange gardien, soit par Dieu même (Ia IIae, q. 111, a. 2). De même il explique (Ia IIae, q. 68, a. 2) par la grâce opérante tous les actes qui relèvent des dons du Saint-Esprit, même les moins élevés.

Si l'on veut voir des *espèces impresses infuses* dans tous les cas où nos facultés reçoivent l'*impression* de la grâce *opérante*, ces espèces infuses vont devenir ordinaires et assez fréquentes ! !

Mgr Farges (*art. cit.*, p. 276) n'a pas compris non plus ce que nous avons dit avec Vallgornera, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit et les thomistes en général, savoir que la contemplation infuse est dite *infuse*, non pas en ce sens que l'*acte* de contemplation est immédiatement produit par *Dieu seul* en nous, *de telle façon que nous ne le produirions en aucune manière*. Dans ce cas, disent tous les thomistes et même tous les théologiens, l'acte de contemplation infuse ne serait plus *vital*, ni a fortiori libre et méritoire. Pour qu'il conserve ces propriétés, il faut que, sous la grâce opérante, *nous le produisions* nous aussi; *elicitur vitaliter et libere a nobis*, disent les thomistes. Mais il diffère des actes produits sous la grâce *coopérante* proprement dite, en ce sens que notre volonté *ne se meut pas* à le produire *en vertu d'un acte antérieur* et par une délibération. Ce n'est pas un acte que nous puissions produire délibérément à volonté avec le secours de la grâce commune; nous pouvons seulement nous disposer à recevoir docilement l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui souffle où il veut et quand il veut. En ce sens, saint Thomas dit (Ia IIae, q. 111, a. 2) : « *L'âme est mue, elle ne se meut pas, Dieu seul la meut, c'est à lui que l'opération* (quoique vitalement produite par nous) *est attribuée* (1). » Or il est sûr que la grâce *opérante*, qui nous

(1) Ia IIae, q. 111, a. 2 : « Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili sed *moventi*. In illo ergo effectu in quo mens nostra

fait commencer à vouloir le bien, lorsque avant nous voulions le mal (cf. *ibid.*), ne comporte pas des idées infuses. C'est là une chose élémentaire en théologie, et qu'il ne faut pas oublier lorsqu'on veut aborder la théologie mystique. Pour traiter des grâces d'oraison, il n'est pas inutile de savoir d'abord ce qu'est la grâce actuelle, opérante ou coopérante.

Parmi les textes de saint Thomas qu'on nous signale nous n'en trouvons donc pas un seul qui permette d'établir que la contemplation mystique requiert nécessairement des idées infuses, soit surnaturelles (c'est-à-dire angéliques), soit naturelles. On ne prouve même pas qu'elle suppose nécessairement le rapprochement fait directement par Dieu de deux idées préexistantes, pour faire surgir une idée nouvelle. Ce rapprochement, du reste, pourrait n'être pas extraordinaire : une simple inspiration de notre ange gardien pourrait le produire, comme il arrive assez souvent en toute âme intérieure.

*
* *

Les textes de sainte Thérèse qu'on allègue sont-ils plus

est *mota et non movens*, solus autem Deus movens, *operatio Deo attribuitur*, et secundum hoc ditur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra *movet et movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis. Et quantum ad illum actum voluntas se habet *ut mota* ; Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. » Voir sur cet article les commentaires de Jean de Saint-Thomas, des *Salmanticenses* et de del Prado. Le rapprocher de I^{a} II^{ae}, q. 9, a. 3 : *Utrum voluntas moveat seipsam*, où saint Thomas montre que la volonté en tant qu'elle veut déjà la fin *se meut elle-même* à vouloir les moyens. Elle *ne se meut pas* ainsi au premier acte, mais elle le *produit* pourtant sous la motion divine, sans quoi ce ne serait plus un acte vital. Cet acte est attribué à Dieu : « operatio Deo attribuitur », dit saint Thomas, comme après lui saint Jean de la Croix.

concluants? Mgr Farges (p. 276) en cite deux, en y intercalant, comme il suit, deux parenthèses : 1° pour caractériser la contemplation, sainte Thérèse écrit dans *le Chemin*, ch. xxvii : « ici c'est Dieu qui fait tout ». — 2° Dans sa *Vie*, ch. xiii, trad. des Carmélites, p. 160, elle dit : « Dans la théologie mystique dont j'ai commencé à parler, l'entendement n'agit plus (par son mode ordinaire), car Dieu le suspend... il nous fournit alors (d'autres espèces) (1) de quoi admirer et de quoi nous occuper : alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons, sans discourir, plus de lumières que nous ne pourrions en acquérir en bien des années, par toutes nos industries terrestres. »

Dans le premier texte, en disant d'une façon descriptive : « *Ici c'est Dieu qui fait tout* », sainte Thérèse ne veut certes pas dire, métaphysiquement parlant, que l'acte de contemplation n'est pas vital, qu'il n'est produit en aucune manière par notre intelligence sous l'inspiration et l'illumination divine. On ne pourrait plus dire alors que *nous* contemplons, mais seulement que Dieu contemple en nous, ce qui est faux même de la vision béatifique, qui est un acte vital du bienheureux ; on serait en plein quiétisme. Sainte Thérèse parle ici comme le fait saint Thomas (2) à propos de la grâce opérante, qui n'implique aucunement des espèces infuses. Elle veut dire ce qu'elle explique plus longuement ensuite, *Chemin*, ch. xxxi : « C'est une chose *surnaturelle* et *que nous ne pouvons nous procurer*, quelques efforts que nous fassions », et *ibid.*, ch. xxxii : « Ne pensez pas, par vos propres forces et votre application, pouvoir aller jusque-là. » Elle ne nie point d'ailleurs le concours, qui fait notre docilité ; elle dit, *Château*, Ve Dem., ch. i, p. 136 : « Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une volonté entièrement soumise. » Il y a donc là une grâce opérante éminente, mais il n'est point question d'idées infuses.

(1) Cette parenthèse, comme la précédente, est de Mgr Farges, qui introduit ainsi *a priori* dans le texte sa théorie des espèces infuses.

(2) Ia IIae, q. 111, a. 2 ; texte cité plus haut, p. [10], note 1.

Le second texte en parle-t-il? Pas davantage. C'est Mgr Farges qui introduit sa théorie dans la seconde parenthèse qu'il ajoute à la citation. Sainte Thérèse dit : « Dieu nous fournit alors de quoi admirer », et non pas : « Dieu nous fournit alors (d'autres espèces) de quoi admirer. » On entend généralement : Dieu nous fournit alors (selon un mode surhumain) de quoi admirer. Ce sens s'explique très bien par ce qui précède : « l'entendement n'agit plus (par son mode ordinaire) ». Cette parenthèse, qui est de Mgr Farges, répond à ce qu'on admet communément : l'entendement n'agit plus selon *le mode humain* des vertus infuses, selon son propre mouvement, mais selon *le mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit, devenu ici assez manifeste. Dans la suite du texte, sainte Thérèse parle d'ailleurs, non pas d'espèces infuses, mais de *lumières*, ce qui répond à l'illumination continue ou réitérée du Saint-Esprit sur un ou plusieurs mystères de foi, objet de la contemplation.

Cette interprétation n'est pas donnée après coup et comme ajoutée du dehors au texte de la Sainte : Elle dit elle-même dans sa *Vie*, ch. XIV, à propos de l'*oraison surnaturelle* qu'elle symbolise par la deuxième eau et où Mgr Farges voit comme nous la contemplation infuse : « Le Seigneur veut alors, dans sa munificence, faire comprendre à cette âme qu'il est tout près d'elle... Il veut que nous nous rendions compte qu'il nous entend, que nous éprouvions les effets de sa présence. *Il lui plaît d'agir dans notre âme d'une manière spéciale,* en la remplissant d'une très vive jouissance intérieure et extérieure... D'où et comment l'a-t-elle reçue? C'est ce qu'elle ignore... Il lui semble avoir trouvé tous les biens à la fois, mais elle ignore ce qu'elle a trouvé, et moi-même je ne sais comment en donner l'idée. *Pour bien des choses la science me serait nécessaire. Ici par exemple il conviendrait d'exposer la nature du secours général et du secours particulier,* que beaucoup ne connaissent pas, d'expliquer comment, durant cette oraison, *l'âme voit de ses yeux en quelque sorte ce secours*

particulier. » Or le secours particulier, tel que l'entendent communément les théologiens, n'implique nullement des espèces infuses. Sainte Thérèse veut parler ici certainement de l'*inspiration spéciale* que les dons du Saint-Esprit nous disposent à recevoir. D. Bannez a noté sur l'original du *Chemin*, ch. XXIX, p. 213 : « par *surnaturel* elle entend ce qui n'est pas laissé à notre choix avec la grâce ordinaire de Dieu », ce que nous ne pouvons nous procurer par notre effort aidé de la grâce commune. Elle l'a dit elle-même bien souvent, nous l'avons vu, en rappelant le texte : « Le Saint-Esprit souffle où il veut. »

Il ne faut donc pas confondre *inspiration* ou illumination spéciale avec *révélation*. La distinction est classique, on l'établit longuement à propos des écrivains inspirés, en montrant qu'ils rapportent souvent des faits historiques qu'ils ont naturellement connus, mais ils le font sous *une lumière surnaturelle* qui donne l'infaillibilité à leur jugement, sans leur apporter des idées infuses. Celles-ci ne sont pas non plus requises pour la contemplation infuse décrite par sainte Thérèse, qui soutient d'ailleurs, nous l'avons vu, contrairement à la théorie que nous examinons, que toutes les âmes intérieures doivent aspirer à cette contemplation. Cf. *Chemin*, ch. XIX, XX, XXI.

*
* *

Voyons enfin ce que dit saint Jean de la Croix. Mgr Farges (*art. cit.*, p. 277) écrit : « A son tour, saint Jean de la Croix, dont la science théologique rend le témoignage encore plus autorisé, parlant de la contemplation infuse, par opposition à la contemplation acquise, la définit ainsi : « La contemplation, ce n'est plus *agir*, mais *pâtir* ou rece- « voir : la *contemplacion pura* consiste en *recibir* » (*Vive Flamme*, III, 3, § 7). Et recevoir quoi ? Dans « la cime « de l'esprit », c'est recevoir « la touche de l'intelligence », où Dieu imprime (*specie impressa*) une « connaissance

« pure et sans image », et dans le cœur, la touche du pur amour, comme ce Saint le répète si souvent. »

Ce texte de saint Jean de la Croix est parfaitement conforme à la doctrine de saint Thomas que nous avons rapportée plus haut, et il n'y est pas question d'idées infuses.

Si en effet saint Jean de la Croix dit : « La contemplation pure ou infuse ce n'est plus agir, mais pâtir ou recevoir », il ne veut pas nier, ontologiquement parlant, que la contemplation infuse soit un *acte vital* de notre intelligence (1). Mais, en la décrivant psychologiquement, il affirme, comme saint Thomas qu'il cite (2), que nous ne pouvons pas nous la procurer par notre effort aidé de la grâce commune, et qu'en elle *le mode humain de notre activité cesse* pour faire place au mode surhumain communiqué par Dieu. En ce sens *nous recevons* par inspiration divine spéciale la contemplation. Aussi saint Jean de la Croix dit-il au même endroit : « J'élèverai mon esprit au-dessus de toutes opérations et connaissances qui peuvent affecter mes sens..., ne laissant pas marcher mes puissances *par leur activité propre*, pour que *je puisse recevoir par contemplation ce qui me sera communiqué de la part de Dieu.* » En ce sens, comme il est dit, *ibid.*, « l'âme doit oublier même l'acte d'attention d'amour, pour se tenir libre à l'entière disposition du Seigneur. » Ceci est plus longuement expliqué dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. IX (3).

(1) Il suit en cela saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 180, a. 1 : la contemplation est un acte vital de notre intelligence, comme du reste la vision béatifique. Saint Jean de la Croix déclare même (*Montée*, l. II, ch. XII) que sans cela le contemplatif serait dans *l'oisiveté réelle des quiétistes* : « Toute action ayant Dieu pour objet viendrait à faire défaut... Il est donc indispensable de posséder cette connaissance propre à la contemplation, avant de quitter la méditation discursive ». Ce texte, soit dit en passant, parle de la contemplation *infuse* et non pas *acquise*, comme le montre bien le contexte immédiat; elle suit donc normalement la méditation discursive simplifiée lorsque celle-ci est devenue impraticable. Item *Nuit*, l. I, ch. IX, et *Vive Flamme*, 3^e st., 3^e vers, § V.

(2) *Nuit*, l. II, ch. XVII.

(3) « Dieu met l'âme de telle manière en cet état et la conduit par

L'âme, n'agissant plus ici selon son mode humain, a l'impression d'oisiveté, d'anéantissement, de paralysie et d'obscurité, comme il est dit dans le passage que nous venons de citer en note. Et saint Jean de la Croix, distinguant lui-même le point de vue *ontologique* du *descriptif*, dit : « Sans doute la *réalité* n'est pas telle, mais tel est l'*effet produit* sur notre faible entendement (1). »

Cette contemplation infuse implique-t-elle nécessairement, selon le Saint, des *espèces impresses infuses*, comme on le prétend? Nullement. Ici encore Mgr Farges confond avec l'*impressio specierum* l'*impressio luminis* ou la touche de l'intelligence, qui peut s'accompagner du rapprochement non extraordinaire d'idées préexistantes. La chose est facile à prouver :

1° On lit même dans *Vive Flamme*, 3e st., 3e vers, § x : « Dieu peut enflammer la volonté par la touche ardente de son amour alors que l'entendement ne saisit rien... (ou) rien de plus qu'avant. » Il n'y a donc là aucune *idée infuse* ; la touche d'amour n'est certainement pas une espèce impresse reçue dans la volonté. Sainte Thérèse dit aussi que dans la quiétude « c'est la volonté seule qui est captivée (2)... souvent pendant cette oraison vous ne saurez que faire de votre entendement et de votre mémoire, qui ne cessent de s'agiter (3) ».

2° Nous avons déjà les idées de Bonté divine, de Miséricorde, de Justice, de Paternité, de Filiation, etc., et sous

un chemin si particulier, que si elle veut *opérer de soi, selon son habileté propre*, elle fait plutôt *obstacle* qu'elle ne contribue à ce que Dieu opère en elle... *Il semble à l'âme qu'il paralyse les puissances intérieures*, ne laissant aucun appui à la volonté, aucun souvenir déterminant dans la mémoire... L'œuvre divine s'accomplit dans l'esprit, pendant que la sécheresse règne sur les sens. Cette œuvre, étant spirituelle et subtile, ne se réalise que dans la paix avec délicatesse ; elle est secrète, réparatrice, pacifique et très étrangère à tous les goûts antérieurs qui étaient perceptibles et sensibles ». *Nuit obscure*, l. I, c. IX.

(1) *Nuit*, l. II, ch. V, trad. Hoornaert, p. 87.

(2) *Chemin*, ch. XXXI, p. 224.

(3) *Ibid.*, p. 227.

une illumination spéciale et progressive du Saint-Esprit nous pénétrons de plus en plus, par ces idées mêmes, les perfections divines et le mystère de la sainte Trinité, « les profondeurs de Dieu », comme dit saint Paul. Il ne suffit pas en effet de définir la vertu infuse de foi et le don d'intelligence (dont l'objet formel est d'ailleurs inaccessible sans la grâce), il faut se rappeler ce que doit être, dans une âme vraiment fidèle aux inspirations divines, leur progrès incessant (1).

3° Mgr Farges cite lui-même au même endroit (p. 277 en note) un texte de saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, ch. IX (et il y en a une foule d'autres semblables) où la contemplation mystique est expliquée non par des idées infuses, mais par une lumière infuse : « *la lumière* que l'âme doit recevoir surpasse toute clarté naturelle, et *n'est pas naturellement perceptible* par l'intelligence ». Au contraire des espèces infuses naturelles seraient naturellement intelligibles.

S'il y avait d'ailleurs des *idées infuses*, comme dans une révélation, l'intelligence percevrait quelque chose de *distinct, une nouvelle vérité révélée* ; or la contemplation infuse, saint Jean de la Croix après Denys ne cesse de le dire, est une *connaissance pure, supérieure à toute image et à toute idée distincte* et par suite d'une *obscurité translumineuse*, qui sans nous manifester des vérités nouvelles, nous fait pressentir expérimentalement toute la grandeur des vérités surnaturelles de la foi et comment les perfections divines s'identifient sans se détruire dans le mystère ineffable de la *Déité*, supérieure à tous les attributs divins analogiquement connus : *Deitas super ens et super unum* (2). C'est la grande ténèbre, essentiellement divine, que les

(1) *Montée*, l. II, ch. II, ch. III : « L'âme de façon générale doit de son côté se tenir aussi dans l'obscurité, pour suivre la Foi qui la guidera jusqu'à la haute contemplation » ; ch. VIII : « La foi seule est le moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre la divine union » ; ch. XXVII : Elle est supérieure aux visions, et révélations. — *Nuit*, l. II, ch. IX ; *Vive Flamme*, 3e str., 3e vers, §§ IV, IX.

(2) *Vive Flamme*, 3e str., 1er v.

idées infuses, même d'ordre angélique, ne peuvent guère plus faire pénétrer que nos idées acquises d'unité, de vérité, de bonté, etc. C'est cette obscurité translumineuse, supérieure à toute image et à toute idée distincte, qui fait le fond de l'état mystique, du côté de l'intelligence, selon saint Jean de la Croix. Elle est, dans un ordre très supérieur aux raisonnements des philosophes et des théologiens sur l'essence divine, le résultat de la *lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse à un haut degré. C'est toujours de cette lumière divine et jamais d'idées infuses que parle saint Jean de la Croix pour expliquer ce qui constitue essentiellement la contemplation mystique : « *L'intensité de la lumière divine excède à ce point l'entendement qu'elle l'aveugle et l'obscurcit quand il se rapproche de Dieu* (1). Des idées infuses, surtout d'ordre naturel, ne produiraient pas cet effet d'éblouissement et d'obscurité, elles feraient au contraire connaître une vérité nouvelle distincte, comme dans le cas d'une révélation ou d'une parole intérieure.

4° De plus, saint Jean de la Croix va jusqu'à dire : « Quand la connaissance générale, *la lumière surnaturelle*, dont nous parlons, pénètre dans l'esprit en sa simple pureté, *dégagée de toutes les espèces intelligibles qui sont proportionnées à l'entendement*, celui-ci n'en est pas frappé et ne la voit pas. Bien plus, il arrive, quand la connaissance est particulièrement pure, qu'elle l'aveugle (2). » Impossible de mieux distinguer la lumière infuse des espèces intelligibles ; on ne peut donc prétendre que, selon saint Jean de la Croix, la contemplation infuse dès ses débuts requiert nécessairement, avec la lumière infuse, « des espèces impresses infuses, naturelles ou naturellement intelligibles », et ensuite « des espèces impresses surnaturelles » d'ordre angélique (3). Cela donnerait une connais-

(1) *Nuit*, l. II, ch. xvi, trad. Hoornaert, p. 153.
(2) *Montée*, l. II, ch. xii, trad. Hoornaert, première éd., p. 150.
(3) Mgr Farges, *art. cit.*, p. 280, note 2.

sance particulière, distincte, que le Saint distingue toujours de la contemplation infuse, générale et obscure (1). « Quand le divin rayon de la contemplation envahit l'âme, ... il la purifie et la remplit de divine lumière spirituelle sans qu'elle s'en doute et alors qu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres. En elle se passe ce que nous avons dit du rayon, qui, tout en se trouvant au milieu d'une chambre, s'il est pur et ne rencontre rien, reste invisible. Mais quand cette lumière spirituelle en pénétrant l'âme rencontre quelque chose où elle puisse se réfléchir, c'est-à-dire une perfection spirituelle perceptible à l'âme, un atome à peine appréciable, ou un jugement sur ce qui est vrai ou faux, aussitôt elle le voit et le comprend beaucoup plus clairement qu'avant d'avoir été placée dans cette obscurité... Du fait donc que cette *lumière spirituelle est si simple, pure, générale, détachée de tout intelligible particulier, naturel ou divin*, — puisque toutes les puissances de l'âme sont vides de semblables perceptions, — il résulte que, sans limite et avec grande facilité, l'âme pénètre tout ce qui se présente, que ce soit du ciel ou de la terre (2). »

5° Enfin saint Jean de la Croix conçoit la contemplation infuse comme saint Thomas, puisqu'il écrit, *Nuit obscure*, l. II, ch. XVII, p. 156 : « Cette contemplation ténébreuse est nommée d'abord secrète, et cela parce que, comme il a été dit, elle est la théologie mystique que les Docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de saint Thomas par l'infusion de l'amour dans l'âme : cf. IIª IIªᵉ, q. 180, a. 1 ». — Or dans cet article de saint Thomas, connu de tous les théologiens, il n'est nullement question d'idées infuses.

Cette citation de saint Thomas faite par saint Jean de la Croix, comme la remarque de sainte Thérèse, notée plus haut, sur le *secours particulier* pour expliquer l'oraison

(1) *Montée*, l. II, ch. IX.
(2) *Nuit*, l. II, ch. VIII.

surnaturelle, montre qu'il n'est pas arbitraire de dire que *ce que* saint Thomas appelle d'une façon abstraite le *mode supra-humain* des dons d'intelligence et de sagesse en ses formes supérieures se trouve *décrit* dans ces deux grands mystiques, là où ils parlent de la contemplation infuse, de l'expérience tantôt purifiante et douloureuse (don d'intelligence), tantôt savoureuse et béatifiante (don de sagesse), qui nous est donnée par Dieu.

Concluons que la contemplation mystique est ainsi très justement caractérisée, sans aucun recours aux idées infuses, par trois notes essentielles : 1° elle est une intuition simple, *simplex intuitus*, et non *pas discursive* (mais la contemplation philosophique et l'acte de foi ne sont pas discursifs non plus); 2° c'est une *connaissance affective* par connaturalité aux choses divines (mais c'est aussi le cas, dans une mesure, de la méditation affective) ; 3° elle procède dans *une obscurité translumineuse* d'une *illumination spéciale* du Saint-Esprit, de telle sorte que *nous ne pouvons nous la procurer* par notre effort aidé de la grâce commune ; en elle le mode propre de notre activité *cesse* pour faire place de plus en plus au mode supra-humain des dons les plus élevés, bien que les vertus théologales unies à ces dons s'exercent toujours.

Que s'ensuit-il ?

Saint Jean de la Croix a-t-il jamais dit, comme on le prétend, que la contemplation infuse ainsi conçue est *en dehors de la voie normale de la sainteté*, et qu'il est *présomptueux* d'y aspirer ? Il dit au contraire : « La conclusion est claire. Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle *l'état de perfection*. En effet cette lumière est toujours prête à pénétrer l'âme; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme (1). » — « L'âme est

(1) *Montée*, l. II, ch. XIII fin.

donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit, que suivent *les progressants* et les avancés et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou *voie de contemplation infuse* (1). » En effet, selon saint Jean de la Croix, la voie illuminative commence avec la nuit passive des sens, qui est la contemplation infuse initiale, tandis que la nuit passive de l'esprit introduit plus tard dans la voie unitive. Le Saint prend ces mots « voie illuminative et voie unitive » non pas dans un sens amoindri, mais dans leur sens plein, comme lorsqu'on dit : « La connaissance de la doctrine de saint Augustin ou de saint Thomas ne s'obtient pas par quelques mois d'étude, il y faut des années et toute une vie. »

Il nous reste à examiner quelques textes de Benoît XIV et une assertion du Cardinal Billot qu'on nous oppose, à montrer aussi comment, *sans idées infuses* ou sans espèces nouvelles, la connaissance en général et la contemplation en particulier peuvent devenir de plus en plus parfaites, pénétrantes et élevées, par l'intensité croissante de *la lumière* qui en est le principe. Nous verrons ainsi qu'il n'y a aucun cercle vicieux dans le premier de nos trois arguments fondamentaux, ni du reste dans les deux autres contre lesquels on n'a formulé aucune objection. Nous y voyons de plus en plus l'expression de la doctrine traditionnelle.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collegio Angelico.

(1) *Nuit*, l. I, ch. XIV, initio, d'après l'édition critique espagnole.

Le « De adhaerendo Deo »

Quand on soulève quelque peu la poussière qui recouvre de son gris linceul les manuscrits de nos grandes bibliothèques, l'on s'étonne parfois de voir tant de morts dormir là leur dernier sommeil. Parmi ces oubliés il en est qui n'ont, pour ainsi dire, jamais connu la lumière : dépourvus de valeur, ils étaient destinés d'avance à périr. D'autres ont eu leur heure de célébrité ; puis les années sont venues, les goûts et les besoins du public ont changé, et ils ont disparu à leur tour. Bien peu ont résisté à cette terrible épreuve du temps. Ce sont évidemment les meilleurs et les plus solides. Est-ce à dire que ceux-là seuls méritaient de survivre, qui ont survécu de fait? Nous ne le pensons pas. A certains il n'a manqué, pour passer à la postérité, qu'un ensemble de circonstances favorable à la publicité. La renommée, elle aussi, a souvent ses caprices.

Le *De adhaerendo Deo*, ou *Traité de l'union à Dieu*, n'a pas eu à se plaindre de l'oubli des hommes. De nos jours encore on aime à le citer, et nombreuses sont les âmes qui y vont chercher un aliment substantiel à leur piété et une direction sûre pour leur conduite. Par un privilège presque unique pour des ouvrages de cette nature, il a même reçu en ces derniers temps les honneurs d'un commentaire étendu. Peut-être les remarques qui vont suivre permettront-elles d'entrevoir le secret de cette singulière fortune, en montrant par quel procédé l'auteur a su condenser en son œuvre toute la moelle de la spiritualité antique.

Nous voudrions examiner ici une question qui, au pre-

mier aspect, pourrait paraître d'assez peu d'importance : celle de l'auteur du traité. En décembre 1919, Mgr Grabmann, bien connu dans le monde savant par ses remarquables travaux sur la philosophie et la théologie du moyen-âge, découvrait à Munich trois manuscrits attribuant le *De adhaerendo Deo* à un certain moine Jean de l'abbaye bénédictine de Castel (Kastl) dans le Haut-Palatinat, en Bavière. Une rapide confrontation avec les autres ouvrages du même écrivain, découverts par la même occasion, suffit au docte prélat pour conclure avec certitude que Jean de Castel était le véritable auteur du célèbre traité (1).

Depuis, quelques esprits, répugnant à abandonner une tradition qui leur semblait vénérable, ont semblé mettre en doute la légitimité de cette conclusion. C'est ce qui nous amène à reprendre aujourd'hui la question, mais à un autre point de vue. Notre argument principal sera basé, non plus sur le dépouillement des manuscrits, mais sur l'*étude des sources* de l'ouvrage. Cette étude, qui confirmera pleinement les découvertes de Mgr Grabmann, a d'ailleurs son intérêt propre. Elle nous permettra de discerner les diverses influences qui se sont exercées sur l'auteur dans la composition de son œuvre ; elle nous apprendra quels furent, en matière de spiritualité, ses livres de prédilection, ceux qui servirent à le former lui-même. Enfin ce travail sera, du moins dans notre intention, une petite pierre apportée à la construction de ce grand édifice de l'histoire de la spiritualité que nos successeurs achèveront. Si l'on veut arriver à déterminer la place qui revient à chaque écrivain dans l'ensemble de la tradition ascétique et mystique, il est indispensable de se livrer

(1) Cf. M. Grabmann, *Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des M. A.* (Bened. Monatschrift, 1920, 96-202) ; *Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins « De adhaerendo Deo »* (Tübinger Theol. Quartalschrift, 1920, 186-235). C'est cette dernière étude qui renferme l'exposé des preuves de Mgr Grabmann et que nous citerons dans la suite.

auparavant à une enquête sérieuse sur les sources de la littérature spirituelle. Ce n'est qu'à ce prix que l'on pourra mesurer le degré d'influence de tel ou tel auteur sur ceux qui l'ont suivi. Alors seulement on pourra juger quels sont, parmi ces auteurs, ceux qui comptent, ceux dont la pensée et les expériences ont enrichi le patrimoine intellectuel et moral de la chrétienté.

***

On a souvent considéré Albert le Grand comme l'auteur de notre petit traité. Quelques-uns même ont cru pouvoir fixer d'une façon précise l'époque de sa composition : le *De adhaerendo Deo* serait le *chant du cygne* de l'illustre théologien.

Disons tout de suite que cette dernière affirmation repose uniquement sur une fausse interprétation des premières lignes du traité, dont voici le texte : « Cogitavi mihi aliquid *ultimate, in quantum possibile est in huius exilii et peregrinationis immoratione*, depingere, scriptitando de et super ab omnibus plena et possibili abstractione et cum solo Domino Deo expedita, secura et nuda firmaque adhaesione... » On ne peut pas dire que la phrase brille par la latinité. Il n'est pourtant pas difficile d'en dégager le sens. Les traducteurs la rendent ordinairement de cette façon : « Il m'est venu la pensée d'écrire encore, *au terme de ma carrière*, autant du moins que c'est possible dans les longueurs de cet exil et pèlerinage (1)... » Au premier abord la traduction pourrait paraître exacte. Néanmoins le contexte immédiat suggère un tout autre sens. Il suffit de se reporter au titre du chapitre : « De adhaerendo Deo nudato intellectu et affectu, seu de *ultima et summa per-*

(1) Traduction du R. P. Rousset (L'ascétisme dans l'ordre de Saint-Dominique, les traités de la Vie et Perfection spirituelles de S. Vincent Ferrier et du B. Albert le Grand, t. II, p. 3). Le R. P. Berthier (De l'union avec Dieu) traduit dans le même sens.

fectione hominis, quantum in hac vita possibile est ». On le voit : la phrase que nous avons citée n'est que la répétition et le développement de ce titre, qui est, d'ailleurs, celui de l'ouvrage tout entier (1).

Il faut donc écarter la légende du chant du cygne. Mais ne peut-on, malgré cela, maintenir la thèse traditionnelle qui attribue notre traité à Albert le Grand et qui est confirmée, du reste, par un certain nombre de manuscrits et plusieurs catalogues anciens des œuvres du Bienheureux?

Il est vrai que certains manuscrits, voire le plus grand nombre (2), présentent le *De adhaerendo Deo* comme étant l'œuvre d'Albert le Grand. Mais, hâtons-nous de le remarquer, ces manuscrits ne datent que du XV^e^ ou du XVI^e^ siècle, ce qui diminue considérablement leur autorité. Il faut en dire autant des catalogues. Le plus ancien qui inscrive le *De adhaerendo Deo* au nom d'Albert le Grand est celui que Louis de Valladolid inséra en 1414 dans sa Vie du Bienheureux (3). Encore faudrait-il être sûr que le *liber de perfectione vitae spiritualis*, indiqué dans ce catalogue, désigne réellement notre traité. Quétif et Echard en faisaient déjà la remarque. Parlant du *Paradisus animae* et du *De adhaerendo Deo*, ils s'expriment ainsi : « Pignon et Valleoletanus laudant Alberti tractatum de Perfectione Vitae Spiritualis. Forte idem fit cum illis duobus libellis,

(1) On peut encore comparer cette première phrase du *De adhaerendo Deo* avec le début d'un autre traité du même Jean de Castel, le *De natura, gratia et gloria ac beatitudine*, signalé par Mgr Grabmann, *l. c.*, p. 212 : « Cum igitur ob meiipsius circa *ultimae* et consequendae beatitudinis exercitationem, *cogitavi mihi* utcumque *de et super* haec quasi disputando investigare media ad hoc deservientia. » De part et d'autre on retrouve les mêmes termes.

(2) Sur les dix-huit manuscrits signalés par Mgr Grabmann, il y en a dix qui portent le nom d'Albert ; trois seulement attribuent l'ouvrage à Jean de Castel. Les autres sont anonymes.

(3) « Scripsit Albertus... librum de perfectione vitae spiritualis ». (*Analecta Bollandiana*, t. VI, 1887, app. p. 103, et t. XIX, p. 264). Les catalogues postérieurs, ceux de Jacques de Soest (vers 1416), de Laurent Pignon († 1439), de la *Legenda Coloniensis* (1483), de Trithème (1494), etc., fournissent le même renseignement.

vel illorum alterutro; si autem non sit idem, certe non meminerunt, unde et a quibusdam eruditis an sint Alberti dubitatur (1) ». Admettons toutefois que Louis de Valladolid avait probablement en vue l'ouvrage qui nous occupe, et qui porte, en effet, dans plusieurs manuscrits, le titre *De perfectione et fine vitae religiosae*, ou bien *De fine religiosae perfectionis* (2). Même dans ce cas, il y a lieu de suspecter un témoignage si tardif. Ce ne serait pas la première fois que Louis de Valladolid attribuerait aux auteurs dont il parle des écrits apocryphes (3). N'étant pas témoin oculaire ou contemporain, il ne peut avoir de valeur que s'il s'appuie sur des documents plus anciens. Or aucun des catalogues antérieurs ne mentionne le *De adhaerendo Deo* : ni la *Tabula de Alberto Magno posita in choro Fratrum Praedicatorum Parisius*, qui est presque contemporaine du Bienheureux (4), ni le Catalogue de Stams, qui date de l'année 1311 au plus tard (5), ni le catalogue dressé vers 1312 par Ptolomée de Lucques (6), ni celui de Henri de Herford (7) (1355) ne laissent soupçonner l'existence de notre traité.

Il n'y a là encore qu'un argument purement négatif, nous n'avons garde de l'oublier. Tout ce qu'on en peut conclure avec certitude, c'est que le *De adhaerendo Deo* existait déjà vers l'an 1414, et que dès cette époque certains en attribuaient la paternité, avec plus ou moins de

(1) *Scriptores Ord. Praedic.*, Paris 1719, t. I, p. 178. Il faut ajouter que Trithème, *De Scriptor. eccles.*, ed. Basil. 1494, fol. 68, regardait le *De adhaerendo Deo* et le *De perfectione vitae spiritualis* comme deux ouvrages distincts.

(2) Cf. Mgr Grabmann, *l. c.*, pp. 192-209.

(3) Cf. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 82.

(4) Paris, Biblioth. Nation., ms. lat. 15173, fol. 84-96.

(5) Édité par le P. Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. II, 1888.

(6) *Historia ecclesiastica*, l. XXII, c. XVIII-XIX (Muratori, *Scriptores rerum Ital.*, t. XI, col. 1150 ss.).

(7) *Liber de rebus memorabilibus sive Chronica* (ed. A. Potthast, Göttingen, 1859).

raison, au Bienheureux Albert. Cela ne suffit pas pour trancher la question d'une façon définitive, ni dans un sens ni dans l'autre. L'étude des sources va nous fournir maintenant une preuve positive, qui, en établissant que le traité est au moins postérieur à l'année 1384, montrera qu'Albert le Grand, mort un siècle plus tôt, ne peut en aucune façon en être considéré comme l'auteur.

*
* *

Quand on examine de près le *De adhaerendo Deo*, on s'aperçoit bientôt qu'on est en présence d'une de ces compilations dont les écrivains du moyen-âge finissant nous ont laissé tant d'exemples. L'auteur a su, d'ailleurs, voiler si bien son artifice, qu'on ne l'a guère remarqué jusqu'ici. Tout au plus le P. Denifle a-t-il fait observer en 1875 que quelques passages étaient empruntés à David d'Augsbourg (1). En réalité c'est le livre tout entier, ou du moins sa portion la plus considérable, qui provient de source étrangère.

Dans la première partie de l'ouvrage, à part trois petites exceptions (2), notre compilateur n'indique jamais à quelle source il a puisé. Le procédé change tout à coup dans les chapitres additionnels retrouvés par Mgr Grabmann : chaque fois qu'un écrivain spirituel est mis à contribution, la référence est indiquée avec soin,

(1) *Historisch-politische Blätter*, t. LXXV, p. 788. A la fin d'un manuscrit du XV[e] s. cité par Mgr Grabmann, *l. c.*, p. 207, on lit cette remarque suggestive : « Explicit peroptimus tractatus prefati domini Alberti Magni, quam nonnulli magnorum et famosorum virorum, utpote Bonaventura, actor Horologii eterne Sapientie, necnon venerabilis et magnus pater ordinis nostri, videlicet dominus Henricus Kalkar bone memorie, masticando tradiderunt » (Ms. 769 de la Biblioth. de la ville de Trèves). Est-ce que le chartreux qui écrivait ces lignes aurait eu vent de la chose ?

(2) Aux chap. VII, XIII et XVI, où sont cités le *De spiritu et anima*, *pater Isaac* (c'est-à-dire l'auteur des Conférences IX et X de Cassien) et saint Bernard.

sauf toutefois quand il s'agit d'auteurs plus récents. Parfois le texte se transforme en un véritable chapelet de citations scripturaires ou patristiques. On saisit là sur le vif la manière dont l'auteur s'y prenait pour composer son ouvrage. Il voulait, suivant sa propre expression, nous dépeindre ce qu'il y a de plus élevé dans la perfection chrétienne. Pour réussir dans cette tâche difficile, il a pris le moyen le plus assuré. Il a consulté la tradition de l'Église, en s'adressant de préférence aux auteurs les mieux qualifiés pour nous renseigner sur ces délicates questions. Puis, choisissant d'une main presque toujours heureuse les passages les plus beaux et les plus riches, il les a groupés avec intelligence autour de cette idée fondamentale de l'union à Dieu par la charité, qui sert de fil conducteur au cours de tout l'ouvrage. Il est arrivé ainsi à composer comme un brillant collier de perles précieuses, joyau unique, qui a excité l'admiration des âges suivants et a suffi à classer son auteur « parmi les plus éminents écrivains qui aient traité des arcanes de la vie contemplative (1) ».

Mais quelque soin que le compilateur ait mis à dissimuler son procédé de composition, il en subsiste des traces. On ne peut manquer, par exemple, d'être frappé de la différence de style que présentent tel et tel chapitre, tel et tel passage, surtout une fois que l'attention a été mise en éveil de ce côté. Les formules de transition, destinées à relier entre eux les différents emprunts, sont, elles aussi, révélatrices à cet égard. Il n'y a, pour ainsi dire, pas de paragraphe qui ne commence par une de ces formules : *nempe, porro, proinde, idcirco, alioquin, qua ex re* (ailleurs *qua de re*), *quapropter, quamobrem, sicque, verumtamen, alioquin, praeterea, interea*, etc., sans compter les *igitur*, et les *ergo* qu'on rencontre à chaque instant. Toute cette accumulation de conjonctions n'a d'autre objet que de

(1) Le R. P. Chocarne, dans sa Préface au t. II de la traduction française des Œuvres de S. Jean de la Croix par les Carmélites.

remédier, dans la mesure du possible, à ce qu'il pourrait y avoir de décousu dans un texte construit suivant de tels procédés.

Essayons maintenant d'identifier les sources de notre traité et d'obtenir une vue d'ensemble des auteurs spirituels qui ont exercé leur influence sur sa composition. Nous les distribuerons en trois groupes :

1° les auteurs qui sont antérieurs à Albert le Grand ;

2° ceux qui lui sont contemporains ;

3° ceux qui lui sont postérieurs (1).

*
* *

1° *Auteurs antérieurs à Albert le Grand.*

Les Pères du désert furent toujours considérés comme les maîtres par excellence de la vie intérieure. Aussi ne faut-il pas s'étonner de les voir figurer au premier rang des sources utilisées par l'auteur du *De adhaerendo Deo*.

Parmi les documents qui nous ont conservé le souvenir de leurs vertus et de leur enseignement, il faut nommer tout d'abord la *Vie* si populaire de saint Antoine par saint Athanase. Notre auteur ne lui emprunte qu'un seul passage, mais combien caractéristique ! C'est la doctrine de la joie spirituelle et de la pensée constante de Dieu, comme moyen souverain pour vaincre l'ennemi (2).

Viennent ensuite les deux livres classiques de Cassien : les *Institutions*, citées nommément dans le dernier chapitre (3), et surtout les *Conférences* des Pères du désert.

(1) Nous ne parlons pas des nombreuses citations de la Sainte Écriture. C'est tout d'abord dans la Bible que l'auteur a puisé ses enseignements sur la spiritualité. Mais la chose est trop connue pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter.

(2) *De adhaerendo*, c. XVIII. Cf. *Vita S. Antonii*, c. XX (Migne, P.L., t. 73, col. 146).

(3) *Instituta*, l. XII, c. XIV (P.L., t. 49, col. 448 et 444-446).

Ce dernier ouvrage est mis à contribution en plusieurs endroits. Les deux tiers du chap. XIII sur la prière sont empruntés textuellement aux deux Conférences de l'Abbé Isaac, peut-être les plus belles de tout le recueil (1). Notons en passant que là où Cassien parle de *moine*, notre auteur parle d'une façon plus générale d'*homme spirituel*. D'autres passages encore des Conférences ont été insérés aux chapitres XX (2) et XXIII (3).

A côté de Cassien, les différentes collections de sentences des Pères du désert, connues sous le nom de *Verba Seniorum*, ont été utilisées à maintes reprises. Une quarantaine de ces maximes ont trouvé place dans le *De adhaerendo Deo* (4).

Enfin, un des derniers représentants de cette première école de spiritualité, saint Jean Climaque, est cité jusqu'à quatre fois (5).

Comparés aux Pères du désert, les grands docteurs de l'Église n'occupent qu'une place restreinte dans l'énumération de nos sources. La chose s'explique aisément. N'ayant pas, pour l'ordinaire, composé de traités de spiritualité proprement dits, ils n'ont pu exercer sur la littérature spirituelle postérieure qu'une influence indirecte, d'ailleurs fort étendue. Nous n'avons pu relever que les

(1) *Collat.* X, c. 6 et 7, et *Collat.* IX, c. 6 (P.L., t. 49, col. 827, 828, 778).

(2) *Collat.* XI, c. 10 (*ibid.*, col. 861). Une partie de ce texte a passé dans le Commentaire de Bède le Vénérable sur les Proverbes, XXI, 13 (P.L., t. 91, col. 999). C'est à tort que Gazée attribue ce texte à S. Jérôme.

(3) *Collat.* VII, c. VI, et *Collat.* V, c. XIV (P.L., t. 49, col. 676 et 630).

(4) Au chap. XVII nous trouvons les sentences suivantes : P.L., t. 73, col. 933 ; t. 74, col. 388 : t. 73, col. 939, 934, 939, 937, 938, 942 ; t. 74, col. 391 ; t. 73, col. 960 ; t. 74, col. 385. — Au chap. XVIII : P.L., t. 74, col. 392 ; t. 73, col. 937, 870 ; t. 74, col. 390 ; t. 73, col. 870, 955. — Au chap. XIX : P.L., t. 73, col. 865, 957 ; t. 74, col. 391 ; t. 73, col. 1050, 961, 868. — Au chap. XX : P.L., t. 73, col. 910, 911 ; t. 74, col. 390 ; t. 73, col. 910, 768, 1039 ; t. 74, col. 391 ; t. 73, col. 1015, 933, 953, 785, 1038 (bis), 958, 959, 860. — Au chap. XXI : P.L., t. 73, col. 858.

(5) Aux chap. XVIII et XXIII (*Echelle du Paradis*, degrés XI et III).

citations suivantes. On remarquera qu'elles sont empruntées précisément aux rares écrits des Pères auxquels on pourrait appliquer la dénomination d'ouvrages de spiritualité.

C'est d'abord un court extrait du *De officiis* de saint Ambroise (1), sorte de théologie pastorale, mais qui contient une foule d'enseignements précieux pour tous les chrétiens. Puis une réminiscence du « nudum Christum nudus sequere » de saint Jérôme (2). Enfin une phrase des *Confessions* de saint Augustin (3) glissée à la fin du chapitre IX.

Après les grands docteurs du IVe et du Ve siècle il nous faut passer d'un bond à l'âge de la scolastique. Tout au plus pourrait-on mentionner, pour l'époque intermédiaire, les écrits dionysiens. Mais, comme ils ne sont cités qu'à travers les commentaires de Hugues de Saint-Victor, Robert Grossetête et saint Thomas d'Aquin, nous n'en parlerons pas ici.

Le premier auteur que nous rencontrions au seuil de cette nouvelle période, c'est saint Anselme († 1109), le Père de la scolastique. Notre compilateur ne lui a fait qu'un seul emprunt (4). Il faut dire d'ailleurs que les écrits, plus théologiques que mystiques, du saint docteur s'y prêtaient moins.

Il en va tout autrement pour Hugues de Saint-Victor († 1141). Chez ce dernier la spiritualité occupe une place prépondérante. Aussi son influence sur la littérature spirituelle du moyen-âge fut-elle considérable. Au chapitre

(1) *De adhaerendo*, ch. XIX (S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. 2 ; P.L., t. 16, col. 25).

(2) *Epist.* CXXV *ad Rusticum* (P.L., t. 22, col. 1085). — *De adhaerendo*, ch. X.

(3) *Confessionum* l. V, c. 5 (P.L., t. 32, col. 708). Aux chap. XVI et XXII l'auteur s'inspire également de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, cf. *Enchiridion*, c. 95 et 96 (P.L., t. 40, col. 276).

(4) *De adhaerendo*, ch. IX : *Proslogion*, c. 24 (P.L., t. 158, col. 240). Au ch. XI nous trouvons encore un court passage de S. Anselme, mais il n'est cité que par l'intermédiaire de Gérard Groot.

XXI du *De adhaerendo Deo* il est cité nommément (1). Au chapitre XII nous trouvons deux emprunts consécutifs : le premier au *De laude charitatis* (2), le second au Commentaire sur *la Hiérarchie céleste* (3). D'autres extraits du *De vanitate mundi*, *De arca Noe morali*, *De operibus trium dierum*, *De substantia dilectionis*, des *Miscellanea* sont utilisés ailleurs, mais de seconde, parfois de troisième main. Nous aurons à y revenir.

Si l'influence du célèbre Victorin fut grande sur la littérature postérieure, celle de saint Bernard († 1153) le fut peut-être encore davantage. Il s'en rencontre plus d'une trace dans le *De adhaerendo Deo*. Par quatre fois son nom est prononcé : d'abord au chapitre XVI (4), puis deux fois au chap. XXII (5), enfin au chapitre suivant (6). Mais ce ne sont pas les seules citations de l'Abbé de Clairvaux. Il y en a d'autres qui sont anonymes : telle la phrase classique : *plus est anima ubi amat, quam ubi animat* (7), ou ce petit commentaire du verset du Deutéronome, « quemcumque locum calcaverit pes vester, vester erit » : *quatenus in bonis Domini fiduciae pedem porrexeris, eatenus possidebis* (8).

(1) Il s'agit d'un extrait du *De institutione novitiorum*, c. X (P.L., t. 176, col. 935).

(2) P.L., t. 176, col. 974, 975. Il est possible toutefois que le compilateur n'ait pas emprunté ce texte directement à Hugues de Saint-Victor, et qu'il ne le cite que de seconde main, soit par l'intermédiaire du *De spiritu et anima*, c. 16 (P.L., t. 40, col. 792), soit par l'intermédiaire du *De septem itineribus aeternitatis*, it. IV, dist. VI.

(3) P.L., t. 175, col. 1037.

(4) Nous n'avons pu retrouver ce passage dans les œuvres du saint docteur.

(5) S. Bernard. *In Cantica*, sermo XVIII, n. 4 (P.L., t. 183, col. 860) Quant au deuxième texte, nous n'avons pu l'identifier.

(6) Sermo XXXVII *de diversis*, n. 9 (P.L., t. 183, col. 643).

(7) *De adhaerendo*, ch. XII. Cf. *De praecepto et dispensatione*, c. XX (P.L., t. 182, col. 892).

(8) Sermo XXXII *in Cantica*, n. 8 (P.L., t. 183, col. 950). Cf. *De adhaerendo*, ch. XVI.

Nous ne rappellerons qu'en passant un opuscule qui se trouve dans l'Appendice des Œuvres de saint Bernard: les *Octo puncta perfectionis*. On pourrait croire qu'il a été utilisé au chapitre v. Mais nous verrons plus loin que l'auteur de cet opuscule et celui du *De adhaerendo Deo* ont puisé tous les deux, et indépendamment l'un de l'autre, à une source commune, l'*Horologium* du Bienheureux Suso.

Guillaume de saint-Thierry fut le contemporain et l'ami intime de saint Bernard. C'est même à ce dernier que fut souvent attribuée la longue Lettre qu'il écrivit vers 1145 aux Chartreux du Mont-Dieu. Le *De adhaerendo Deo* en cite un des passages les plus audacieux (1), mais, chose bien digne de remarque, il en tempère avec soin les expressions.

Un autre ouvrage attribué à tort à l'Abbé de Clairvaux, le *De ordine vitae et morum institutione*, est cité assez longuement au chapitre xix. Mais notre judicieux auteur, qui apparemment était bien au courant de la littérature ascétique, fait observer que le texte se lit déjà dans le *De officiis* de saint Ambroise (2).

Pour clore cette première liste d'écrivains, il nous faut mentionner encore un disciple de saint Bernard. C'est le moine Alcher de Clairvaux, dont le *De spiritu et anima* a joué un rôle dans les grandes luttes théologiques du XIII^e^ siècle. Cet écrit, qui n'est lui aussi qu'une vaste compilation, mais sans grande consistance doctrinale, est cité expressément dans le *De adhaerendo Deo* (3). On remarquera que le nom de l'auteur n'est pas indiqué, mais seulement

(1) *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, l. II, c. III, n. 16 (P.L., t. 184, col. 349). Cf. *De adhaerendo*, ch. v.

(2) *De ordine vitae*, c. IV, n. 12 et 13 (P. L., t. 184, col. 569). Cf. S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. II, IV, X (P. L., t. 16, col. 25-28, 33).

(3) *De adhaerendo*, ch. VII. Cf. *De Spiritu et anima*, c. XIV (P.L., t. 40, col. 790). Le passage est formé des textes suivants de Hugues de Saint-Victor : *De vanitate mundi l. II* (P.L., t. 176, col. 715); *De arca Noe morali*, l. IV, c. V (*ibid.*, col. 671) ; *Miscellanea*, l. I, tit. 120 (P.L., t. 177, col. 546); *De substantia dilectionis*, c. VI (P.L., t. 40, col. 847).

le titre de l'ouvrage. On sait en effet que le *De spiritu et anima* fut primitivement attribué au docteur d'Hippone, et les Augustiniens s'en réclamaient comme d'une autorité. Saint Thomas d'Aquin, qui ne manquait pas de sens critique à l'occasion, fut un des premiers à dévoiler la fausseté de cette attribution. Depuis, on cita généralement le traité sans nommer l'auteur.

Nous arrivons ainsi au XIII^e^ siècle, celui du Bienheureux Albert le Grand.

*
* *

2° *Auteurs contemporains d'Albert le Grand.*

Le premier en date de cette nouvelle série est Robert Grossetête († 1253), plus connu, dans la littérature du moyen-âge, sous le nom d'*episcopus* (ou *commentator*) *Lincolniensis*. Le *De adhaerendo Deo* lui emprunte sans le dire, et probablement de seconde main, un passage de son Commentaire inédit de la *Hiérarchie céleste*, qui se lit, sous le nom du Lincolniensis, dans le *De septem itineribus aeternitatis* de Rodolphe de Biberach (1). Qu'il nous soit permis de noter en passant que ce dernier ouvrage, grâce à ses nombreuses citations des écrits de Robert Grossetête, surtout dans le *quatrième chemin*, pourrait fournir un nouvel argument, non encore utilisé, pour identifier les commentaires de l'évêque de Lincoln, qu'on n'est pas encore absolument sûr d'avoir retrouvé.

Le franciscain David d'Augsbourg († 1271) occupe dans l'histoire de la spiritualité médiévale une place dont on n'a commencé à reconnaître l'importance qu'en ces dernières années. Le chapitre III du *De adhaerendo Deo*

(1) *De septem itineribus aeternitatis*, itin. IV, dist. V, art. 3 et dist. IV, art. IV (inter opera S. Bonaventurae, ed. Rom. 1596, t. VII, p. 181 et 176). Cf. *De adhaerendo*, ch. XII.

lui est emprunté tout entier (1). C'est encore David qui fournit à notre compilateur la description de la prière la plus parfaite (2), ainsi que ce principe général que les faveurs spirituelles sont d'autant plus élevées qu'elles sont plus intimes (3). S'agit-il enfin de trouver une conclusion qui résume tout son enseignement, l'auteur ne trouve rien de mieux que d'en demander la formule au franciscain d'Augsbourg (4).

L'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure († 1274) a inspiré un beau passage sur les obstacles à la contemplation (5). Mais, parmi les œuvres du Docteur séraphique c'est le *De triplici via* qui a surtout retenu l'attention de notre auteur (6).

Au point de vue théologique il faut remarquer aussi l'influence du *Compendium theologicae veritatis*, composé vers 1260-1265 par le dominicain Hugues Ripelin de Strasbourg. Ce fut le manuel de théologie le plus répandu du moyen-âge. Le compilateur y a puisé quelques passages au chapitre XXII (7).

Une place de choix a été faite à saint Thomas d'Aquin († 1274), encore que celui-ci ne soit nommé nulle part. Nous le rencontrons dès les premières lignes, où est exposé le principe fondamental qui régit toute la vie spirituelle : la perfection par la charité (8). Plus loin l'auteur emprunte

(1) *De Profectu religiosorum*, l. II, c. 72 (inter opera S. Bonaventurae, ed. Vatic. 1596, t. VII, p. 645-646).

(2) *Ibid.*, l. II, c. 65 (t. VII, p. 641). Cf. *De adhaerendo*, ch. I.

(3) *Ibid.*, l. II, c. 56 (t. VII, p. 637). Cf. *De adhaerendo*, ch. VII.

(4) *Ibid.*, l. II, c. 56 et 72 (t. VII, p. 637 et 645). Cf. *De adhaerendo* ch. XXIII.

(5) *De adhaerendo*, ch. VII. Cf. *Itinerarium*, c. IV, n. 1 (Opera S. Bonav., ed. Quaracchi, t. V, p. 308).

(6) *De adhaerendo*, ch. VII (une page entière) : cf. *De triplici via*, c. III, § 7, n. 13 (*l. c.*, t. VIII, p. 17) ; et *De adhaerendo*, ch. XII : cf. *De triplici via*, c. I, § 3, n. 16 (*l. c.*, t. VIII, p. 7).

(7) Cf. *Compendium theologicae veritatis*, l. I, c. XXX et XXXI (inter opera S. Bonaventurae, ed. Vatic. 1596, t. VII, p. 745).

(8) Comme la citation, bien qu'elle reproduise exactement la pensée du saint Thomas et même la plupart de ses expressions, n'est pour-

au *Commentaire sur les Sentences* l'explication philosophique de la contemplation négative dont il est parlé dans les écrits dionysiens (1). Peut-être est-ce ce même commentaire qui lui a inspiré la distinction qu'il établit entre la contemplation païenne et celle des saints (2). En tout cas c'est certainement dans la *Somme* qu'il a puisé la belle page où il explique cette sorte de circumincession que produit l'amour entre ceux qui s'aiment (3). Mais c'est surtout dans les questions qui touchent au gouvernement divin qu'il est intéressant de constater la dépendance étroite de notre auteur par rapport à l'Ange de l'École. Les chapitres XVI et XXII sont des plus instructifs à cet égard. Après avoir rappelé, dans les termes mêmes de saint Thomas, que rien ne subsiste et n'agit que sous l'action de Dieu (4), il montre, toujours d'après le Docteur angélique, que la Providence de Dieu s'étend à tout sans exception (5). Il suit encore l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas au sujet de la prédestination : *electionis et reprobationis non sunt aliqua merita futura, sed mere libera Dei voluntas, quae semper in omnibus et singulis est recta* (6). Pour décrire enfin les modalités et les effets de cette prédestination, c'est à la Somme qu'une fois de plus il en emprunte la formule (7).

Si on voulait descendre jusqu'aux menus détails, il y aurait encore à glaner plus d'une réminiscence thomiste,

tant pas absolument littérale, on peut se demander si elle est empruntée à l'opuscule *De perfectione vitae spiritualis*, c. 5, 6, 7 (— qu'on remarque l'identité de ce titre avec celui qui est donné parfois au *De adhaerendo Deo* —); ou bien aux passages parallèles de la Somme : II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 8 ; q. 44, a. 4, ad 2 et 3 ; q. 184, a. 1, 2, 3.

(1) *De adhaerendo*, ch. IX : cf. I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

(2) *De adhaerendo*, ch. IX : cf. III Sent., d. 35, q. 1, a. 2, q. 1 et 3.

(3) *De adhaerendo*, ch. XII : cf. I^{a} II^{ae}, q. 28, a. 2.

(4) *De adhaerendo*, ch. XVI : cf. I^{a}, q. 105, a. 5.

(5) *De adhaerendo*, ch. XVI : cf. I^{a}, q. 22, a. 2 et 3 ; q. 103, a. 5.

(6) *De adhaerendo*, ch. XXII : cf. I^{a}, q. 23, a. 5.

(7) *De adhaerendo*, ch. XXII : cf. I^{a}, q. 20, a. 4, ad 5; q. 23, a. 2, corp. et ad 1 ; a. 8.

signe non équivoque du culte que notre auteur avait voué au Docteur angélique. Albert le Grand poussait-il jusque-là la vénération pour son illustre disciple? Ce n'est pas impossible. En tout cas, rien dans ce que nous avons dit jusqu'ici ne s'opposerait absolument à ce qu'on continue à considérer Albert le Grand comme l'auteur du *De adhaerendo Deo*. Tous les auteurs dont nous avons parlé sont morts avant lui : il aurait pu par conséquent s'en inspirer à la fin de sa vie.

La suite de cette étude va nous montrer toutefois qu'il faut définitivement abandonner cette hypothèse. Nous allons voir en effet que, parmi les sources du *De adhaerendo Deo*, il faut compter encore une dizaine d'auteurs du quatorzième ou de la fin du treizième siècle.

(*A suivre.*)

Dom J. Huyben, O. S. B.

Extraits de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg

relatifs à notre connaissance de Dieu

Ulrich de Strasbourg, disciple d'Albert le Grand, condisciple de saint Thomas, élu provincial au Chapitre Général de Bâle en 1272(1), composa une Somme de Théologie(2), encore inédite (3). C'est à cette *Summa de Bono* que nous voudrions consacrer quelques études. Afin de procéder par ordre, nous publions, dans le prochain numéro de la *Revue Thomiste*, une étude d'ensemble sur cette œuvre principale d'Ulrich. En même temps nous commençons ici la publication des textes relatifs à notre connaissance de Dieu, choisis dans le Traité I : *De modis deveniendi in cognitionem Dei*, composé de huit chapitres.

Une dernière étude, facilitée par les précédentes, sera consacrée aux problèmes d'ordre historico-doctrinal que soulève cette doctrine du grand dominicain. En attendant l'édition définitive de l'œuvre théologique d'Ulrich de Strasbourg, nous espérons que ces textes inédits sur notre connaissance de Dieu, que nous publions d'après les ms. 15900 de la B. N. de Paris, rendra quelque service aux historiens des doctrines du Moyen-Age, et en particulier des doctrines mystiques dont le problème de la connaissance forme, pour ainsi dire, le centre.

P. G. Théry, O. P.

(1) Cf. H. Finke, *Ungedruckte Dominikaner Briefe des 13. Jahrhunderts*. Paderborn, 1891, p. 18-22. — M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strasbourg*, Zeitschrift für katholische Theologie, 1905, p. 82 sq. — E. Michaël, S.I., *Geschichte des deutschen Volkes*, III B, p. 123.

(2) Cf. Quétif-Echard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, I, 356. Cf. Denifle, *Archiv f. litt. u. Kirchen-Geschichte, d. M. A.*, II, 240.

(3) On n'a publié jusqu'ici qu'un seul fragment très court de cette Somme, d'après le ms. 6496 de Munich. Cf. Bauemker, *Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters*, Strasbourg, 1912, p. 48, note 54.

Division générale du Traité I.

1. Prohemium et de causis libri.
2. De naturali cognitione Dei. Quod Deus est cognoscibilis et quid de ipso sit cognoscibile et necessitas sacre Scripture.
3. Quod cognitio Dei est nobis naturaliter inserta.
4. De modo cognoscendi Deum per negationem secundum symbolicam theologiam.
5. De modo cognoscendi Deum per causalitatem.
6. De modo cognoscendi Deum per eminentiam secundum misticam theologiam.
7. De naturali dispositione intellectus ad cognoscendum Deum et de conditione hujus cognitionis.
8. Quomodo invisibilia Dei naturali cognitione sciantur.

EXTRAITS DE LA SUMMA DE BONO

Ms. B. N. 15900, fol. 1r°

Liv. I, ch. II

Capitulum Secundum. — *De naturali cognitione Dei in quo ostenditur quod Deus sit cognoscibilis et quid de ipso sit sic cognoscibile et manifestatur necessitas sacre Scripture.*

Cognoscibilem esse a nobis Deum non solum ex perfectione glorie vel lumine glorie sed etiam naturali ratione ostendit Apostolus cum dicit Rom. 1 : *Quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt.* Deus autem non solum est perfectus in se absoluta perfectione qua excedit omnia in infinitum sed etiam perfectione causalitatis qua Dei perfecta sunt opera per participationem perfectionis divine et assimilationem ad Deum, et ratione

primi horum habitat seipsum lucem inaccessibilem quam nullus hominum vidit nec videre poterit et est incognoscibilis nobis. Intellectus enim noster tantum est entium, habens se ad ipsum ens et alia prima simplicia que sunt prime emanationes divine bonitatis, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis; quia sicut oculus obscurus vespertilionis non potest capere limpidum lumen solis sed tantum obscuratum et permixtum tenebris secundum suam capacitatem et proportionem objecti ad visum, sic oculus nostri intellectus obscuratus ymaginatione et sensu, non potest capere ea que sunt in ipsa luce intellectualitatis et a Philosopho vocatur manifestissima nature, nisi obscurata quantitate ymaginabili vel materia sensibili; unde patet quod eum cujus hec sunt resultationes nec conspicere potest intellectus noster, inquantum ipse non est ens sed super omne ens per excellentiam sue perfectionis, nichil habens simile cum ente creato. Ratione autem ibi predictorum est ipse cognoscibilis a nobis, quia simile simili cognoscitur secundum communem sententiam omnium etiam antiquissiorum philosophorum. Unde intellectus noster inquantum similitudinem Dei naturaliter habet apud se et etiam apud extrinsecus colligit, ex creaturis potest ipsum cognoscere.

Nec tamen Deum comprehendere possumus tali cognitione, quia hec similitudo excellenti luci magis existens dissimilis quam similis, plus de Deo relinquit incognitum quam notum. Ex quo conveniens est quod naturali ductu rationis, non possumus scire quid est Deus quia hoc esset Deum intellectu comprehendere; nam comprehendere (2^r) rem per cognitionem est circumspicere terminos rei, scilicet vel terminos quantitatis quantum ad visum corporalem vel terminos sue quidditatis ex quibus constat definitio dicens quid est res. Deum etiam sicuti est, in hac via non possumus scire, quia cujus essentia non videtur per se nec per similitudinem, nisi qua magis est ei dissimilis quam similis, illud magis videtur sicuti non est quam sicuti est. Unde sic *Deum nemo vidit numquam*, Jo. 1, et præterea

Jo. 4 (1ª epist.); sic etiam dicit Ipse in Exo. : *Non videbit me homo et vivet.* Ea etiam que pure fidei sunt ita quod similitudinem non habent in creatura, hac via sunt nobis incognita sed secundum apostolum *oportet subiugare intellectum in obsequium Christo.* Hujusmodi autem sunt trinitas personarum in unitate essentie et unitas persone in natura humana et divina, et similia.

Potentia enim que sine instrumentis nichil potest operari, non potest in operatione suis instrumentis contraria. Unde intellectus noster qui nullam scientie operationem potest explere nisi per principia sibi naturaliter inserta, non potest cognoscere predicta, quia sunt contra hec instrumenta. Est enim per se nobis notum, quod distinctorum suppositorum sunt esse et essentie distinctione, et quod unum suppositorum non habet nisi unum esse substantiale unius forme substantialis; et ideo ipse Christus dicit *quod nemo novit patrem nisi filius neque filium quis novit nisi pater et cui voluerit filius revelare,* que copula utrique premissorum est adiungenda. Et si in libro alicujus philosophi, verba evangelii Johannis inveniantur, certum est eum hoc a Johanne accepisse, sicut et Plato generationem mundi quam in Thimeo ponit, fatetur se a deorum filiis accepisse, quia hoc in libro Moysi invenit ; sed *Hermes Mercurius in libro Logostileos,* idest verbum perfectum dicit sic : deus omnium sanctorum deorum, secundum fecit deum, quem autem hunc fecit primum et solum et verbum; bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum dotatus est, et valde dilexit tanquam unigenitum suum et infra expressius filius benedicti dei atque bone voluntatis cujus nomen non potest humana ore enarrari. Est enim filius inenarrabilis sermo sapientie, dominus est omnium dominante deo mortalibus et qui ab hominibus indagari non potest. Et licet, in superficie verborum, videatur patrem et filium designasse, tamen sensus non concordat, quia dicit eum factum et eidem alios deos connumerat. Unde patet quod loquitur secundum philosophos, qui ab uno simplici dicunt tantum procedere unum primum simplex in simi-

litudine sue cause, sive hoc sit intelligencia primi ordinis, sive sit lumen divini intellectus quod est ypostasis omnium formarum, sive hoc sit mundus architipus. Et propter hanc similitudinem, vocat hunc effectum filium conditoris et similiter intelligantur similia verbo philosophorum, scilicet quod Plato nominat patrem et filium. Dicunt tamen magni doctores, *scilicet Augustinus in libro quaestionum Exodi et Didimus in libro de Spiritu sancto*, philosophos cognovisse patrem et filium sed non spiritum sanctum, propter illud quod malefici pharaonis deficientes in tertio signo, dixerunt : *Digitus Dei est hic.* Exod. 2 (8). Digitus autem Dei est spiritus sanctus, unde ubi Luce 11 dicitur : *Si in digito dei ejicio demonia*, ibi dicitur Matt. 12 : *Si autem ego in spiritu dei* etc... Sed hoc tantum verum est quantum ad nomina patris et filii, non quantum ad distinctionem personarum in unitate essentie divine, quia Plato ponens mundi genituram ex materia, conditorem vocat patrem, et mundum formatum in simili ymagine vocat filium. Sed spiritum sanctum nec nomine cognoverunt, quia effectum spiritualis sanctificationis per gloriam a qua spiritus sanctus nominatur non intellexerunt, quia gratia sicut est supra naturam, ita est supra naturalem cognitionem, quia ex eisdem principiis res cognoscitur ex quibus est; nichilominus tamen, quia divinationem dixerunt quidam, esse dei inspirationem, et veram spiritus revelationem in prophetis per effectum probaverunt. Ideo spiritum Dei cognoverunt quod non est nomen proprium spiritui sancto sed est nomen effectus inspirationis a primo spiritu qui est Deus. Sic enim Pharao dicit *Gen. 41* de Joseph, *non invenire poterimus talem vium qui spiritu Dei est plenus sit*, et etiam Nabugodonosor *Daniel 4°* et etiam Balthasar *Daniel 2* dicunt [2ˣ] de Daniele *quod spiritum deorum sanctorum habeat.* Nec tamen abnuo quin persona spiritus sancti minus sit investigabilis ratione naturali quam patris et filii, quia generatio divina per effectum in creatura conjecturi potest, secundum illud Ys. ultimo : *Numquid ego qui parere alios facio, ipse non pariam, dicit*

Dominus, si ego qui generationem tribuo aliis ipse sterilis ero. Sed quia amor sit persona per se existens et distincta ab amantibus et non sit substantia amantium vel forma eis inherens, exemplum non habet in creaturis.

Cap. III. — *In quo ostenditur quod cognitio existendi Deum est nobis naturaliter inserta.*

Ratio autem naturalis duabus viis proficit in Dei cognitionem; unus est naturalis instinctus quo cognoscit de Deo quia est; hoc enim nobis naturaliter insertum est, et ideo per se nobis notum esse probant philosophi Epycuri, per hoc signum quod hoc commune est apud omnes nationes, et quod commune est omnibus individuis alicujus naturae; hoc necessario sequitur naturam communem in eis, et non aliquid in quo distincta sunt individua. Ratione autem idem patet; sicut in qualibet potentia preexistit inchoatio proprii actus — aliter enim non esset potentia propria perfectibilis hoc actu —, ita etiam in intellectu possibili, secundum confusam inchoationem preexistit notio quesitorum, in quo habitu sunt notitie principiorum per se notorum. Sed non omnia principia sunt eodem modo per se nota; aliqua enim sunt ita proportionata nostro intellectui, quod ea quisque probat audita et cognoscuntur sola notitia terminorum sine memoria et experimento, sicut sunt principia mathematicarum scientiarum, quia cum illa sint sua separatione intelligibilia per se, et cum considerentur cum materia intelligibili, sicut quantitas indeterminata est materia quantitatis determinate.

Unde Avicenna dicit quod superficies est materia intelligibilis forme circuli; ideo hec proportionata sunt intellectui conjuncto cum continuo et tempore et propter talia dicit Aristoteles in *Ethicis* quod universarum ars generatur ex experimento ante omnes (?) scientias. Quedam autem sunt nostro intellectui improportionata, vel propter

sui excellentiam ut divina que sunt supra intellectum, vel propter sui imperfectionem ut moralia et naturalia que propter materialitatem suam et mutabilitatem, memoria et experientia oportet accipere. Cum enim confusus habitus horum principiorum sit in intellectu possibili, sicut forma per inchoationem est in materia, oportet quod sicut forma de hujusmodi esse confuso in materia non exit ad esse actuale, nisi per aliquid agens quod est in actu completo et determinato, ita etiam hec notitia confusa non exit in actu, nisi per aliquid quod est in actu completo et determinato, et hoc est experimentum movens speciem universalis confusi individui ; unde de iis scientiis vera est doctrina Aristotelis quod ex sensibus fit memoria et ex memoria experimentum ex quo sumitur universale, quod est principium artis et scientie ; propter quod etiam juvenes inexperti non ita cognoscunt hujusmodi principia sicut experti. Ex iis patet quod illud est per se notum, cujus notitia ita habetur in confuso habitu naturaliter inserto intellectui, quod solum experimentum sine probatione sufficit ad ejus actualem et determinatam notitiam, sed Dei notitia in habitu lucis intellectus agentis que est Dei similitudo naturaliter inserta est in intellectu possibili, et hec confusa cognitio ut ad actum determinatum producatur non exigit nisi experimentum tale quale sumitur de causa ; hoc enim est experimentum effectus illius cause in tantum quod etiam ipse Aristoteles in *libro de Natura Deorum* dicit, quod si essent homines qui semper sub terra habitassent, accipissent ante sola fama esse quoddam numen, deinde contigisset eos exire in hec loca que nos habitamus, cum repente terra et maria celumque vidissent et nubes et solem et stellas et motum eorum, profecto et esse deos et hec omnia esse opera eorum arbitrarentur ; ergo patet propositum, scilicet per se notum nobis esse quod Deus est. Notandum quoque est quod cum primi generis principia quisque probet audita nullus potest ea negare corde licet neget ea ore, et ideo non potest cogitare non esse, quia hoc esset ea negare corde, nec indigent ali-

qua probatione sed discentem oportet credere. Sed secundi generis principia inexperti negant in corde et cogitant ea non esse et ideo interdum contra tales oportet ea probare; sic enim primum principium inter complexa [3r] ad quod omnia alia reducuntur, scilicet de quolibet affirmatio vel negatio sed non simul, ab Eraclito philosopho negatur et ab Aristotele probatur in *quarto Methaphisice*. Unde multo fortius est hoc possibile contingere in altissimo et nobis maxime improportionato principio, praecipue cum non solum ad experimenta suorum effectuum non convertimus oculos mentis, sed insuper ipsum oculum pene totum obtenebramus fantasiis errorum et conversatione circa sensibilia et materialia per studium et sollicitudinem et carnalibus passionibus. Unde tales possunt Deum negare ore, secundum illud *Jeremie quinto* : *Negaverunt Deum et dixerunt non est ipse*; et non solum ore negant sed etiam corde, de quibus dicit psalmista : *dixit insipiens in corde suo non est Deus*. Et contra tales etiam in philosophia inqueritur Deus et divina et ipse Dominus probat se esse multis rationibus. *Ysa. 40° usque ad 44° capit.* Qui vero lumine rationis convertunt ad experientiam divinorum effectuum ipsis, ut probatum est, per se notum est Deum esse nec possunt hoc negare corde nec possunt cogitare eum non esse nec requirunt de sua existentia probationem ; unde monet *Deus Ysaie 40° Levate in excelsum oculos vestros et videte quis creavit hec.*

Capitulum Quartum. — *De modo cognoscendi Deum per negationes secundum symbolicam Theologiam.*

Secundus modus cognitionis est per abnegationem, et iste modus aliter est in via naturalis rationis et aliter est in theologia ; nam in via naturalis rationis est per modum divisionis, per quam venamur alicujus rei diffinitionem, sicut si dicamus, homo est substantia corporea, abnegando

ipsum esse inanimatum, scimus ipsum esse corpus animatum ; et iterum negans ipsum esse animatum anima insensibili, per divisionem quod omne animatum est sensibile vel insensibile, scimus quod homo est corpus animatum sensibile sive animal ; et ulterius negantes ipsum esse animal irrationale, per divisionem animalis in rationale et irrationale, scimus ipsum esse animale rationale quod est diffinitio hominis, et licet negatio per se, nichil certificet, tamen per id quod ex ipsa per locum a divisione reliquitur, notificat rem. Per hunc enim modum negantes Deum esse accidens, scimus ipsum esse substantiam, et negantes ipsum esse corporeum, scimus eum spiritum esse, et sic de aliis attributis perfectionis divine, et sic hec via ducit nos, ut possibile est, in cognitionem quidditatis divine. In theologia vero est hec via secundum Dyonisium *in Symbolica Theologia*, ut cum Deus dicitur leo vel lapis vel aliquod hujusmodi, cum hec negamus a Deo, dicentes quod non est vere leo vel lapis — et tamen sic vocatur in scriptura —, cognoscimus quod aliqua conditio perfectionis est in Deo cujus similitudo apparet in creatura, cujus nomine ipse vocatur : ut nomine leonis, intelligamus in Deo invincibilem fortitudinem, nomine ovis, pietatis mansuetudinem et similiter de aliis. Hec via tradita est nobis *Ysa. 40°* : *Cui ergo similem fecistis Deum ? aut quam ymaginem ponetis ei ?* et infra, et cui assimilastis me et adequastis, dicit sanctus.

(*A suivre.*)

***

Nous avons reçu la lettre suivante, que nous nous empressons de publier :

Mon Révérend Père,

L'article que vous avez publié, en février dernier, sur mon ouvrage *Les phénomènes mystiques,* et qui, sans le vouloir assurément, défigurait ma pensée sur des points essentiels, a surpris bon nombre de vos lecteurs qui m'ont instamment prié d'user de mon droit de réponse, ou qui se sont scandalisés de mon silence comme d'un aveu, et je leur dois une explication dans votre excellente revue.

Cette réponse est faite ; mais, comme elle a pris peu à peu les proportions d'une forte brochure de 106 pages — à cause de la connexité des questions —, j'ai dû la faire imprimer à part, et elle paraîtra le 1er novembre prochain (1).

Elle est intitulée : *Réponses aux controverses de la presse,* et se compose de 14 chapitres : — I. Comment se pose la question mystique. — II. L'autorité de Benoît XIV. — III. L'enseignement de Benoît XIV.

Après ces trois chapitres, plutôt préliminaires, j'aborde le vif de la question : — IV. La grande équivoque : confusion des contemplations acquise et mystique. — V. La connaissance dans la contemplation infuse est-elle différente de degré ou de nature ? — VI. Est-elle analogue à la contemplation angélique ? — VII. La perception intermédiaire de Dieu est-elle une invention du P. Poulain ? — VIII. Toute perception immédiate de Dieu est-elle impossible ? — IX. Comment peut s'opérer cette perception immédiate ? — X. Les cinq sens spirituels. — XI. Peut-on se passer des espèces infuses ? — XII. Une vieille objection contre la perception immédiate de Dieu. — XIII. Y a-t-il

(1) Paris, dans les librairies religieuses, ou chez l'auteur, 43, rue Madame (Chèques postaux n° 238.78). Prix net 3 fr., franco 3 fr. 50.

un amour sans connaissance? — XIV. La contemplation infuse est-elle accessible à tous? — Conclusion générale.

Appendice. I. Lettre de Benoît XIV au Fr. Catalayud. — II. La manière de poser la question mystique. — III. Manière de conduire les discussions.

Comme le dit fort bien l'éminent théologien chargé de la revision de ce travail en vue de l'*imprimatur* : mes thèses sont celles de Benoît XIV et du cardinal Billot, tous les deux fidèles disciples de saint Thomas et de sainte Térèse. Avec eux je suis en sûreté et dans les voies de la tradition intégrale.

Agréez...

A. Farges, prélat de S. S.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

Supplément à la « Vie Spirituelle »

Janvier 1923

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?

(*suite*)

Rôle de la lumière infuse dans cette contemplation

Pour préciser ce qu'est l'illumination spéciale du Saint-Esprit, d'où procède la contemplation mystique, et savoir si elle est non seulement éminente, mais proprement extraordinaire, en dehors de la voie normale de la sainteté, il importe, avons-nous dit, de la bien distinguer des révélations et paroles intérieures qui comportent parfois des idées infuses.

Nous avons vu (1) que les textes de saint Thomas, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, qu'on a allégués, pour établir que la contemplation mystique requiert aussi des idées infuses et qu'elle est proprement extraordinaire, ne sont nullement concluants, et que, remis dans leur contexte, ils ont une tout autre signification. Voyons les autres autorités qu'on invoque.

(1) *La Vie Spirituelle*, nov. 1922, supplément, p. 1-22.

§ I. — *La doctrine de Benoît XIV et le mode surhumain des dons selon saint Thomas.*

Mgr Farges (1) cite en faveur de sa thèse un passage de Benoît XIV, extrait de l'ouvrage sur la Béatification des saints. Dans ce texte, nous allons le voir, Benoît XIV ne dit point, comme on le lui prête, que la contemplation infuse requiert nécessairement des idées infuses, il dit seulement que quelquefois elle les suppose, ce que nous admettons aussi. Le texte est le suivant : « Per infusam vero (contemplationem) Deus non solum ea ostendit quæ antea fuerunt credita, sed *vel* ea ostendit cum novissimis circumstantiis et perfectionibus, *vel* nova objecta revelat novas eorum species infundendo (2). » C'est dans le cas où de nouveaux objets (nova objecta) sont *révélés*, que de nouvelles espèces de ces objets (novas eorum species) sont infuses, et encore il suffit souvent du simple rapprochement d'idées préexistantes dans l'esprit ; la révélation du mystère même de la Trinité n'a pas exigé des idées infuses. S'il y a vérité *nouvelle* divinement manifestée, la contemplation infuse *s'accompagne de révélation* ; quelquefois elle s'accompagne seulement de pieuses pensées, qui se trouveraient facilement dans un livre, mais que Dieu ou l'ange gardien suggèrent, sans qu'il y ait rien d'extraordinaire, sans qu'il y ait proprement révélation. Mais tout cela n'est pas de l'essence de la contemplation infuse, ce sont des *phénomènes concomitants*. Aussi Benoît XIV, dans la longue *définition* descriptive qu'il donne au même endroit de la contemplation infuse, parle non pas d'idées infuses, mais de lumière infuse, tout comme saint Thomas à qui il renvoie (3).

De plus, il ajoute (*ibid.*, n° 8) qu'il n'entend pas traiter

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1922, p. 277.

(2) *De servorum Dei beatificatione...*, l. III, ch. XXVI, n° 7.

(3) *Ibid.* : « Definitur contemplatio infusa et supernaturalis, seu potius describitur : *Simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione Divinorum, aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo*

cette question *ex professo*, qu'il reproduit seulement sur ce sujet ce qu'en a dit le Cardinal Brancati de Laurea.

Enfin Benoît XIV (*ibid.*, n° 6) dit que « l'union mystique parfaite existe régulièrement (*regulariter*) chez le parfait contemplatif, qui après s'être exercé dans la voie purgative et illuminative a été élevé par une faveur spéciale de Dieu à la contemplation infuse ». Et là encore il explique cette contemplation non par des idées infuses, mais par la lumière infuse des dons (1). »

Notons aussi que même les théologiens qui ont le plus distingué la contemplation acquise de l'infuse, comme Philippe de la Sainte-Trinité, ne disent pas que cette dernière requiert nécessairement des espèces infuses, mais qu'en elle l'*usage* des espèces est surnaturel (2). Or, selon les thomistes, il en est déjà ainsi dans la foi infuse, chez tous les fidèles : les idées qui expriment les mystères révélés sont naturelles et acquises (ex. : pour le mystère de la

applicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad intelligendum ea revelata, et concurrente ad eos actus per dona Spiritus Sancti, Intellectum et Sapientiam, cum magna illustratione intellectus et inflammatione voluntatis... Donum quippe Intellectus... consistit in *lumine quodam*, quo intellectus Fide praeditus res a Deo revelatas, ita intelligit, ut quasi clare et sine obscuritate eas intueatur (il parle plus profondément *ibid.*, n° 6, en disant comme Denys et saint Jean de la Croix *in caligine*) ... Donum sapientiae consistit in *qualitate quadam infusa*, per quam anima, intuens objectum revelatum, saporem gustat dulcissimum et suavissimum de cognitione veritatis illius cognitae, juxta doctrinam S. Thomae, IIª IIᵃᵉ, q. 8, a. 1. »

(1) *Ibid.*, n° 6 : « Ex parte Dei *causa immediata unionis* est *influxus ejus* in animam contemplativam, *qua se illi ostendit speciali modo in caligine per dona Spiritus Sancti, illuminans intellectum* ad se sublimiori modo cognoscendum *et inflammans voluntatem* ad se ardentiori modo amandum et insimul animam illam amans. » Il est ici question de l'union mystique proprement dite, *in caligine*, et cette *obscurité*, étant supérieure à toute image et à toute idée distincte, n'est pas l'effet d'idées infuses, qui feraient connaître des objets particuliers nouveaux ou des vérités nouvelles, comme dans le cas d'une révélation, ou d'une vision.

(2) Philippus a S. Trinitate, *Summa theol. myst.*, dern. éd., t. II, p. 48 : « contemplatio infusa habet species saltem *in modo* et *quantum ad usum* supernaturales ».

Trinité et de l'Incarnation, les idées de nature et de personne), mais l'usage qu'on en fait sous la lumière infuse de la foi est surnaturel (1). A plus forte raison en est-il de même sous l'illumination des dons d'intelligence ou de sagesse. Si les idées acquises sont rapprochées spécialement par Dieu pour révéler une vérité *nouvelle*, cela appartient à la révélation prophétique, ou aux paroles intérieures, et non à l'essence de la contemplation infuse, qui existe le plus souvent sans révélations privées, et qui dure lorsque les révélations ou paroles intérieures ont cessé. Saint Jean de la Croix le dit constamment dans la *Montée du Carmel*, là où il traite de ces révélations et de ces paroles, qui sont dites « extraordinaires » parce que, à l'opposé de la contemplation infuse, elles ne sont pas moralement nécessaires dans la majorité des cas pour arriver à la sainteté.

Parmi les théologiens cités par Mgr Farges nous n'en trouvons donc jusqu'ici aucun qui ait soutenu la thèse qu'il leur prête et qu'il donne pour traditionnelle, savoir que la contemplation mystique requiert nécessairement non seulement une lumière infuse, mais des idées infuses.

***

Il cite encore (p. 279-280) le cardinal Billot : « excellent thomiste... qui ne voit aucune difficulté à admettre dans l'exercice des dons, non seulement des degrés divers, mais des modes différents, l'un *ordinaire*, l'autre *extraordinaire* et préternaturel », qui se trouverait réalisé dans la contemplation mystique, dès l'oraison de quiétude.

(1) Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, disp. III, dub. III, n° 53 : « Species intelligibiles, prout sunt entitative naturales, non concurrunt immediate ad assensum fidei, sed solum remote, quatenus deserviunt apprehensioni terminorum ; et rursus ad assensum fidei *influunt ut ordinatae et corroboratae per supernaturale lumen.* » Item Joannes a Sancto Thoma, *de Gratia*, disp. XX, a. 1, n. 9 et cf. Sanctum Thomam II^{a} II^{ae}, q. 173, a. 2, ad 3.

Nous avions cité nous-même (1) cette opinion du Cardinal Billot, (2). Puisqu'on nous oblige à y revenir, nous rappellerons, ce que savent tous les théologiens, que le Cardinal Billot dans ses traités de la Grâce et des Vertus infuses, suit généralement les thèses molinistes que les thomistes ont toujours combattues ; c'est ainsi que la foi infuse est selon lui surnaturelle *quoad modum* seulement, et s'il accorde parfois qu'elle l'est *quoad substantiam*, ce n'est pas à raison de son objet formel, lequel, selon lui, nous est accessible *sans la grâce*, sans la vertu infuse de foi. Il est ainsi conduit à rejeter le grand principe thomiste de la spécification des « habitus » et des vertus (soit acquises, soit infuses) par leur objet formel ; ce qui a une répercussion sur tout le traité (3).

Pour les dons du Saint-Esprit il introduit en eux la distinction de deux modes, un mode humain et un mode surhumain, extraordinaire. Mais il paraît l'entendre comme le P. Meynard, O. P., Vallgornera, O. P., Denys le Chartreux, auxquels il renvoie (4). En ce cas, la divergence

(1) *Vie Spirituelle*, janv. 1922, p. 270.

(2) *De Virtutibus infusis*, p. 185, éd. 1901.

(3) Cf. *de Virtutibus infusis*, 1905, p. 72 : « Quod in *actibus supernaturalibus* virtutum viae, *formalitas supernaturalitatis* faciens ut actus sint proportionati conditioni objectorum secundum se, *non provenit ex objecto* prout quoad nos munere objecti fungitur, videlicet *neque ex objecto materiali* quod creditur, quod speratur, quod diligitur, *neque ex objecto formali propter quod* creditur, vel speratur vel diligitur, sed unice ex principio gratiae quo elevatur operativa potentia... » Voir les conséquences de cette assertion dans le même traité, p. 79, 82, 84 : « *si de habitibus* solum loquamur sub generali ratione habituum, sic utique *supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur secundum objecta*... » Nous avons longuement étudié cette question ailleurs, *de Revelatione*, t. I, p. 458-518, et ne pouvons nous y étendre ici. On la trouvera très approfondie dans les Salmanticenses, *de Gratia*, disp. III, dub. II et III.

(4) Le cardinal Billot ne dit pas en effet que la contemplation infuse *requiert* des idées infuses; Mgr Farges a arrêté trop tôt la citation. On lit dans ce traité *de Virtutibus infusis*, p. 189 : « Hic igitur Spiritus Sanctus non solum praedeterminat mentem ad intelligendum secundum speciale lumen doni..., verum etiam sua operatione

entre nous n'est guère que verbale. Nous disons en effet que les dons du Saint-Esprit s'exercent d'abord d'une façon latente, qui s'accommode au mode humain des vertus, comme la brise accompagne le travail des rameurs, et qu'ensuite leur mode surhumain devient fréquent et manifeste, comme lorsque la brise plus forte dispense de ramer. Du reste, Vallgornera et le P. Meynard, à qui renvoie le Cardinal Billot, enseignent, selon la tradition que nous suivons nous-mêmes, qu'il convient que toutes les âmes intérieures *désirent* la contemplation infuse, que celle-ci peut se mériter *saltem de congruo* et qu'elle ne requiert pas nécessairement des idées infuses (1).

Mais s'il y avait une divergence foncière, si l'on niait les deux dernières propositions, courantes chez les disciples de saint Thomas et de saint Jean de la Croix, que nous venons de rapporter sur le désir de la contemplation infuse et sur le mérite *saltem de congruo*, alors il faudrait montrer comment *le mode humain ou ordinaire des dons* diffère spécifiquement du mode humain des vertus infuses si souvent mentionné par saint Thomas (2). Quant *au mode* des dons appelé par le Cardinal Billot *extraordinaire*, pour

immediata species ipsas in mente imprimit, *vel certe ordinat sine ullo discursu contemplantis.* » Pourquoi arrêter la citation juste avant les derniers mots que nous venons de souligner? De plus, le Cardinal reconnaît que la contemplation infuse est accordée la plupart du temps aux âmes que Dieu appelle au sommet de la perfection, « *ut plurimum in iis quos gratia Dei ad summa perfectionis culmina evocat invenitur* », p. 188.

(1) Cf. Vallgornera, *Theologia mystica D. Thomae*, t. I, p. 445, et Meynard, O. P., *La Vie intérieure*, t. II, p. 7, 128. Philippe de la Sainte-Trinité, *Theol. myst.*, éd. de 1874, t. II, p. 299, 311, et t. III, p. 43. Aucun de ces auteurs ne dit que la contemplation infuse *requiert* des idées infuses. Ils admettent qu'il y a seulement parfois des idées infuses dans des états mystiques supérieurs, accompagnés de visions et révélations.

(2) On ne comprendrait pas pourquoi au-dessus des *vertus acquises* et des *vertus infuses à mode humain*, il faut encore un *exercice des dons à mode humain*, distinct de leur *exercice à mode divin*. Le mode humain des dons s'identifierait avec celui des vertus infuses.

appartenir au même *habitus* que le mode précédent, il faut, selon le principe de saint Thomas, qu'il puisse avoir le même objet formel *quo* et *quod*, la même spécification (Habitus specificantur ab utroque objecto formali). Sans quoi le don de science pourrait aussi bien nous disposer à recevoir les inspirations du don de sagesse que les siennes propres, sous prétexte qu'il est, comme on l'objecte, une simple aptitude à recevoir. Il suffirait alors, au lieu de sept dons, de deux, l'un dans l'intelligence, l'autre dans la volonté, et peut-être il suffirait de la simple puissance obédientielle, ou aptitude de notre âme et de nos facultés à recevoir de Dieu tout ce qui n'implique pas contradiction.

Il ne faut pas oublier en effet que chacun des sept dons du Saint-Esprit se distingue spécifiquement des autres et des vertus, soit acquises, soit infuses, par son objet formel, et que tous ses actes, du plus infime au plus élevé, doivent avoir la même spécification essentielle à l'*habitus*. C'est pourquoi nous avons dit et nous maintenons que « chaque don ne peut avoir deux modes distincts d'une distinction non seulement de degrés, mais *de nature* (ou spécifique); il y aurait alors deux *habitus* spécifiquement distincts, et le premier *aurait beau se développer*, il n'atteindrait *jamais* le second ».

Cependant l'addition d'idées infuses ne ferait pas changer l'objet formel, ni la nature du don; c'est ainsi que le don de sagesse s'exerce au purgatoire avec des idées infuses et qu'il subsiste au ciel (1). Aussi nous avons toujours admis que la contemplation infuse peut quelquefois comporter des idées infuses, sans les requérir essentiellement : elle s'accompagne parfois soit de paroles intérieures, soit de la grâce *gratis data* appelée « *sermo sapientiae* (2) ».

(1) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 6.

(2) Et il est clair que les dons du Saint-Esprit ne s'accompagnent pas en tous les justes de ces grâces exceptionnelles. C'est ce que veut

A plus forte raison, admettons-nous, quoi qu'en dise Mgr Farges (*art. cit.*, p. 279) qui nous a mal lu, que dans l'exercice éminent (bien que non extraordinaire) des dons d'intelligence et de sagesse, il peut y avoir ce qu'on appelle en langage descriptif *passivité totale*. Nous reconnaissons en effet, avec la plupart des auteurs, qu'il y a, dans les degrés de la contemplation mystique, des *états incomplètement passifs*, comme la quiétude, et des *états complètement passifs*, comme ceux décrits par sainte Thérèse dans la VI^e^ Demeure. Lorsque nous disons avec saint Thomas et tous les thomistes que la contemplation infuse ne peut être un acte produit en nous *par Dieu seul*, de telle façon que l'âme ne le produise en aucune manière, nous nous plaçons au point de vue ontologique et non descriptif, pour maintenir, contre certains hétérodoxes anciens et les quiétistes, que la contemplation mystique est un acte *vital*, sans quoi il ne serait ni libre, ni méritoire. La vitalité de cet acte est universellement admise par les théologiens, comme celle de la vision béatifique : c'est le bienheureux qui voit, ce n'est pas seulement Dieu qui se voit en lui ; de même c'est le mystique qui contemple par un acte vital sous une illumination spéciale du Saint-Esprit. Cet état est dit *passif* en tant que l'âme ne peut nullement se le procurer ni y persévérer par son effort aidé de la grâce commune, et il est dit *totalement passif* s'il est donné sans préparation préalable ou concomitante, comme la pluie tombe du ciel. L'âme le reçoit donc passivement, mais Dieu, par une inspiration et illumination très élevée, la meut à contempler vitalement et à aimer, c'est-à-dire à une *action éminente*, qui est en même temps comme un *repos* en la fin ultime déjà presque entrevue et pressentie ; c'est l'*otium sanctum*, qui ressemble à la *tranquillité immuable de l'action éternelle de l'Acte pur*, et qui

dire saint Thomas II^a^ II^ae^, q. 45, a. 5, comme l'expliquent Cajetan, *ibid.*, Jean de Saint-Thomas, *de Donis*, d. 18, a. 2, n^os^ 9, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. scol.-mysticae*, t. II, p. 236 sq.

est à l'antipode de l'oisiveté somnolente des quiétistes, tout comme l'Acte pur lui-même est à l'antipode de la matière première, pure puissance passive. L'activité supérieure, qui est le repos en Dieu, est au-dessus du mode humain de notre connaissance discursive ; l'oisiveté des quiétistes est au-dessous, elle sombre dans l'inconscience, dans la vie animale et végétative. C'est ainsi que la contemplation infuse est symbolisée par le cercle, la connaissance discursive par le polygone inscrit, et la somnolence animale du quiétisme par le point, dont la dimension est zéro.

Nous n'avons jamais soutenu, quoi qu'on en dise (*art. cit.*, p. 279), que la contemplation infuse est « un *mélange* d'activité divine et humaine, mélange où il ne peut y avoir que des degrés... et jamais de passivité totale ». Rien n'est plus contraire à la pensée thomiste que cette idée toute matérielle de mélange, qui fait penser au concours simultané de Molina, *sicut duo trahentes navim*. Déjà, pour les moindres actes de volonté, nous disons qu'ils sont produits sous l'influx de la prémotion divine, de telle façon que *tout* l'acte, sauf le mal, le désordre qui peut s'y trouver, est de Dieu, comme de sa cause première, et *tout* l'acte est de la volonté, comme de sa cause seconde; ce sont deux causes *totales* subordonnées, non seulement dans leur être, mais dans leur causalité, de telle façon que la seconde n'agit que prémue par la première. A plus forte raison, *tout* l'acte est-il de Dieu lorsque le *mode propre de notre activité* disparaît pour faire place, sous une inspiration et une illumination spéciale du Saint-Esprit, *au mode supra-humain des dons*, devenu manifeste et éclatant; lorsque le vent est tout à fait favorable, le rameur se repose, et la barque avance mieux que jamais. L'acte de contemplation est pourtant vital, libre et méritoire, en tant qu'il procède de nos facultés surélevées et mues spécialement par Dieu.

*
* *

§ II. — *La grâce des vertus et des dons n'est pas seulement une aptitude* « NÉGATIVE » *à la contemplation infuse.*

Mgr Farges est conduit, par sa thèse tout *a priori* des idées infuses nécessaires à la contemplation mystique, à soutenir, contrairement à saint Jean de la Croix, à sainte Thérèse et à leurs disciples, que la généralité des âmes intérieures même très généreuses ne peut sans présomption aspirer à cette contemplation : « personne ne peut « plus prétendre, ni se dire appelé (1) à ce genre de con- « templation, par le seul fait d'avoir reçu tous les Dons « avec le saint baptême. Ce n'est encore là qu'une *apti- « tude passive, négative*, qu'on ne saurait appeler un *appel* « sans abus de mots. Sans doute le gland (c'est la compa- « raison du Révérend Père, p. 97) est *appelé* à devenir un « beau chêne, car il en a la puissance au moins radicale, « mais cette puissance est active et positive. Au contraire, « un bloc de marbre ne peut être dit *appelé* à devenir « Dieu, table ou cuvette », son aptitude n'étant que pas- « sive ou négative. Or tel est l'état mystique, puisqu'il est « caractérisé par une passivité essentielle entre les mains « de Dieu » (*art. cit.*, p. 281).

Cette objection nous oblige à revenir encore sur les rudiments, ce qui expose à piétiner sur place. Mgr Farges

(1) Le texte veut dire : *même d'un appel général et éloigné*, le seul dont il soit ici question. Cet appel est pourtant nettement affirmé par sainte Thérèse en bien des endroits, notamment *Chemin*, ch. XIX : « Comme Notre-Seigneur dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin rece- vront cette eau vive », item, ch. XX et XXI.

Notons aussi que l'on force notre pensée en remplaçant le mot *aspirer* par le mot *prétendre*, dans la proposition que nous tenons pour traditionnelle : « toutes les âmes intérieures peuvent légitimement *aspirer* à la contemplation infuse ».

confond ici « la grâce des vertus et des dons » avec la puissance obédientielle qui s'identifie avec notre nature même. C'est dans notre nature même qu'il y a seulement une « aptitude passive et négative » à recevoir les dons surnaturels. Mais la grâce sanctifiante, « ou grâce des vertus et des dons », est appelée par toute la tradition *semen gloriae, inchoatio vitae aeternae* (c'est la comparaison du germe dont je me suis servi). Et si *le baptisé*, du fait qu'il est en état de grâce, est « sans abus de mots » *appelé* au moins d'une façon éloignée *à la gloire* ou *à la vision béatifique*, à plus forte raison est-il appelé de cette manière à ce qui est, selon les saints, le *prélude* de la vision du ciel, à la contemplation mystique (1).

Cela d'ailleurs n'empêche pas, quoi qu'on dise (*art. cit.*, p. 282), que bien des âmes soient appelées plus spécialement à la vie active, puisque celle-ci, ne l'oublions pas, est ordonnée à la vie contemplative comme à sa fin ; cf. IIª IIᵃᵉ, q. 182, a. 4 : « vita activa disponit ad contemplativam ». Il y a une hiérarchie dans les dons comme dans les vertus.

*
* *

§ III. — *Nul cercle vicieux dans nos trois arguments fondamentaux.*

Le premier de ces trois arguments revient donc à ceci : La contemplation mystique est caractérisée par *la pré-*

(1) Les dons, nous l'avons vu, sont des aptitudes *positives* infuses à recevoir les inspirations et illuminations du Saint-Esprit. Comme *habitus* infus, connexes avec la charité, ils augmentent avec elle, et, comme elle, ils doivent grandir jusqu'à notre mort. Si donc une âme parvient à une charité héroïque, elle a le don de sagesse à un *degré proportionné*. Or *le Saint-Esprit meut ou inspire généralement les âmes fidèles selon le degré de leur docilité habituelle*, ou *de leurs habitus infus*. Ceci a été très bien mis en lumière par Denys le Chartreux dans son beau traité *De Donis Spiritus Sancti*. Item saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. xxvii : « Plus la charité infuse est intense, plus le Saint-Esprit éclaire l'âme et lui communique ses dons. »

dominance croissante du mode surhumain des dons du Saint-Esprit sur le mode humain des vertus infuses (prédominance qui va, sans faire cesser l'exercice des vertus théologales, jusqu'à ce qui s'appelle en langage descriptif « passivité absolue » dans le cas où la contemplation infuse est accordée sans préparation humaine préalable ou concomitante (1).

Or cette prédominance croissante apparaît *normalement* chez les âmes intérieures généreuses au cours du progrès spirituel, dès le début de la voie illuminative et beaucoup plus dans la voie unitive.

Donc *la contemplation mystique* ou infuse apparaît normalement au cours du progrès spirituel, non pas certes dans le grand nombre des âmes attardées, mais chez celles qui sont vraiment fidèles au Saint-Esprit.

Ce raisonnement paraîtrait mieux en forme si l'on écrivait d'abord la seconde proposition, qui est en réalité la majeure ou le principe. La première proposition, qui est la mineure, contient la définition abrégée de la contemplation infuse. Il n'y a dans ce raisonnement que trois termes, ceux que nous avons soulignés : 1° contemplation mystique ou infuse ; 2° normale, 3° le moyen terme qui unit les deux autres est : prédominance croissante du mode surhumain des dons.

La conclusion suit sans cercle vicieux, si les prémisses sont admises. Or M^gr^ Farges (*art. cit.*, p. 275) déclare que tout le monde accorde l'équivalent de notre seconde proposition : « Il y a des états contemplatifs caractérisés par la *prédominance, à des degrés divers, des dons* du Saint-

(1) Cette parenthèse affirme ce que nous avons toujours dit en parlant de l'état mystique dit « *complètement passif* ». Si nous employons le mot *prédominance* du mode des dons sur celui des vertus, c'est que même dans l'état mystique le plus élevé les vertus ne cessent pas de s'exercer ; cet état représente même *l'exercice éminent des vertus théologales*, dit saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. v, VIII ; mais ici le mode humain de la vertu a disparu sous l'influence supérieure des dons.

Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active*, et requis pour la plus éminente sainteté. » Mais il faut l'entendre non pas seulement d'une prédominance d'ordre ascétique, au-dessous de la contemplation infuse. Saint Jean de la Croix dit en effet, nous l'avons vu, en traitant de la nuit passive des sens, que par elle « l'âme commence à pénétrer dans la voie de l'esprit, que suivent *les progressants* et les avancés et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou *voie de contemplation infuse* (1) », et que « cette pure et simple lumière deviendra pour elle *l'état de perfection* (2) ».

Plus encore Ruysbroeck avait montré que la contemplation infuse est le fruit de la prédominance croissante de la lumière infuse des dons de l'intelligence et de sagesse. Il n'avait point recours à des idées infuses pour l'expliquer, mais il parle constamment de cette lumière des dons (3).

Quant à l'autre prémisse de notre preuve, elle contient la définition abrégée de la contemplation infuse, définition qui coïncide avec celle citée plus haut de Benoît XIV, que Mgr Farges invoque en sa faveur.

*
* *

L'intensité croissante de la lumière et le progrès de la connaissance.

Il serait d'ailleurs facile de montrer comment, dans

(1) *Nuit*, l. I, ch. XIV, initio, d'après l'édition critique espagnole.

(2) *Montée*, l. II, ch. XIII, un peu avant la fin.

(3) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduites du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. III, — *L'Ornement des noces spirituelles* : l. II, La vie intérieure, ch. III, IV, LII, LXIX, LXX, comment le don de sagesse fait atteindre le plus haut degré de la vie la plus intime : « L'illumination divine sans mesure qui est d'un éclat incompréhensible, qui est cause de tous les dons et de toutes les vertus, et qui est elle-même insaisissable lumière, investit et pénètre la tendance fruitive de notre esprit d'une clarté qui défie toute détermination et compréhension. » Dans le chapitre précédent, *la touche divine* est identifiée non à une espèce impresse infuse, mais à la

tous les ordres, sensible, rationnel, surnaturel, *la connaissance devient de plus en plus parfaite, pénétrante et élevée, sans changement d'espèces* (ou de représentations) *du fait que la lumière devient de plus en plus intense* (1). Un paysage change singulièrement lorsque le soleil se lève ou reparaît après la pluie. Une thèse métaphysique, exposée par le même professeur à trois étudiants tous très attentifs, est admirablement comprise par le premier, à peine par le second, point du tout par le troisième, selon la force de leur intelligence. Celui-ci ne voit dans le principe de causalité qu'une loi expérimentale, phénoménale ; tel autre, sans être impressionné par les objections des empiristes, y voit d'emblée, par une intuition intellectuelle très ferme, une loi métaphysique, qui dépasse infiniment les limites de notre expérience, qui vaut dans tous les ordres, et permet de prouver l'existence de Dieu. Tel auteur de manuel de philosophie scolastique, qui expose assez matériellement toutes les thèses, mécaniquement juxtaposées, n'est pas toujours inférieur à saint Thomas par le *nombre* de ses idées philosophiques, mais par *la lumière* qui les éclaire et les ordonne. Quelquefois n'est-ce pas comme un fatras d'idées, attendant la lumière intellectuelle, qui seule y mettrait la vie ? Les anges supérieurs,

« *motion spirituelle* du don de sagesse ». Voir aussi *ibid.* ch. LXXI, LXXIII, et l. III, La vie contemplative, ch. I, II, III, VI ; *L'anneau ou la Pierre brillante*, ch. XIII.

(1) S. THOMAS, I^a, q. 12, a. 13, ad 2 : « Ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, *tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit* » ; ibid. in corp. : « *Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti.* »

II^a II^ae, q. 8, a. 1 : « Quanto lumen intellectus est *fortius*, tanto potest *magis ad intima penetrare*... Indiget ergo homo *supernaturali lumine, ut ulterius penetret* ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale, homini datum, vocatur donum intellectus. » Cette lumière du don d'intelligence diffère de ce que saint Thomas appelle « *lumen fidei*, quo illustramur ad credendum sed non ad ipsas quoque rationes fidei cognoscendas ».

par la puissance de leur intellect, voient en très peu d'idées tout l'univers, tandis que les anges inférieurs ne le saisissent que par de très nombreuses petites idées, adaptées à leur force intellectuelle (1).

De même dans l'ordre surnaturel, Daniel par la seule lumière prophétique saisit le sens des songes que Pharaon ne comprend pas (2). Et, chose moins rare, *la lumière de la foi* peut être beaucoup plus vive chez une humble femme sans culture, comme la Chananéenne, que chez tel théologien, qui a pourtant beaucoup plus d'*idées* sur les mystères révélés (3). Cette pauvre femme, avec les seules idées que lui suggère le *Pater*, peut même avoir, sous l'illumination du Saint-Esprit, la contemplation infuse, d'une obscurité translumineuse, dont parle saint Jean de la Croix, tandis que ce théologien, avec toutes ses idées sur la Trinité, avec toutes les lectures possibles de révélations mystiques, restera très au-dessous de cette contemplation. S'il vient à prêcher le dogme à des âmes vraiment contemplatives, elles lui diront peut-être, sous l'impression de la lumière intérieure : « Mais, mon Père, c'est du feu que vous remuez ! » Et lui, ne se doutant pas que ses idées, puisées dans les livres, pouvaient produire un pareil effet dans les âmes, devra se dire humblement : « elles ont la lumière intérieure à un degré que je n'ai pas et qui leur fait voir beaucoup plus loin que moi dans ce que je prêche. » Pour la contemplation infuse de l'infinie bonté de Dieu, point n'est besoin d'idées nouvelles, souvent nous n'en avons que trop, au milieu desquelles nous

(1) S. Thomas, I^a, q. 55, a. 3, et saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, ch. XII.

(2) II^a II^ae, q. 173, a. 2.

(3) II^a II^ae, q. 5, a. 4, où saint Thomas rapporte ces deux mots de Jésus : « *Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté?* » et « *Femme, ta foi est grande* », et il dit : « La foi peut être plus grande dans cette âme que dans cette autre, à raison d'une plus grande fermeté et certitude du côté de l'intelligence, à raison d'une plus grande promptitude et confiance du côté de la volonté... La foi est un don de Dieu, qui n'est pas en tous au même degré. »

sommes comme perdus ; il faut au contraire se laisser élever par la lumière divine au-dessus de toute image et de toute idée distincte, pour *pressentir expérimentalement* comment dans la vie intime de Dieu, présent en nous, *s'identifient sans se détruire* les divines perfections, unité, vérité, bonté, sagesse et amour. C'est là ce qui s'appelle boire à la source d'eau vive (1), et entrer en contact avec la pure lumière au-dessus de la variété des couleurs.

Si l'on disait, avec Mgr Farges (2), que cette illumination progressive, si haute soit-elle, ne suffit pas, tant qu'il n'y a pas d'idées infuses, à constituer la contemplation mystique proprement dite, il faudrait alors reconnaître qu'il peut y avoir un *très grand contemplatif non mystique* et un *petit contemplatif mystique*, puisque le premier aurait à un très haut degré l'illumination du don de sagesse, sans espèces infuses, et le second aurait un degré infime du don de sagesse avec des espèces infuses ; le premier entrerait dans les profondeurs des mystères, le second s'arrêterait à quelque détail qui lui serait particulièrement manifesté. Marie d'Agréda serait incomparablement plus mystique que Denys, saint Augustin et saint Jean de la Croix (3).

(1) Cf. S. Thomam in *Joann.* super haec verba : « Dedissem tibi aquam vivam. »

(2) Il le dit nettement dans son dernier opuscule ; on peut y voir, p. 101-106, que le point précis des critiques que nous avions faites se trouve *déplacé*, par mégarde, et que par suite ces critiques semblent au lecteur vaines et sans objet. Nous devrons y revenir.

(3) C'est à la même conclusion qu'aboutirait l'hypothèse récemment formulée par le P. de Guibert, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1922, p. 409 : « Si l'on constate, a posteriori, la nécessité de marquer, entre les actes de la vie chrétienne commune et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict, une différence non seulement de degré, mais d'espèce, *c'est ailleurs* (que dans les dons et la passivité correspondante) *qu'il faut en chercher le principe.* » — Dans le même article le P. de Guibert veut montrer que l'expression *mode d'agir ultra-humain*, qui caractérisait les dons dans le Commentaire de saint Thomas sur *les Sentences*, « est systématiquement exclue des articles correspondants de la *Somme Théologique* ». Nous montre-

*
* *

Enfin l'argument fondamental que nous venons d'examiner n'est pas le seul que nous ayons proposé. Celui-ci considère que *le principe radical* de la vie intérieure commune est le même que celui de la vie mystique proprement dite, savoir : « la grâce des vertus et des dons ». Dans un second argument nous avons montré que *le progrès* de la vie intérieure n'est tout ce qu'il doit être que par les purifications passives, qui sont d'ordre mystique (1). C'est le résumé de la « Nuit obscure » de saint Jean de la Croix ; voir surtout *Nuit*, l. I, ch. I, VIII ; l. II, ch. II, IX. Et Mgr Farges reconnaît lui-même (2) que les purifications passives, purgatoire avant la mort, sont nécessaires pour délivrer l'âme de ses scories. Les autres épreuves restent trop extérieures pour purifier le *fond* de nos facultés, et dégager de tout alliage l'humilité et les vertus théologales.

Dans un troisième argument nous avons établi que *la fin* de la vie intérieure commune est la même que celle de la vie mystique proprement dite, c'est-à-dire la vision béatifique ; mais que seule la vie mystique en l'âme pleinement purifiée y dispose immédiatement, d'une façon parfaite. Elle en est ainsi le prélude normal.

Ces trois arguments sont essentiels et fondamentaux, parce qu'ils sont pris du *principe radical*, du *moyen* le plus efficace de purification, et de *la fin* tant de la vie intérieure commune que de la vie mystique proprement dite. Si donc toute âme juste est, par la grâce, *semen gloriae*,

rons, au contraire, qu'il n'en est rien, à raison du principe contenu dans les deux ouvrages et qui en marque bien la continuité : « *modus a mensura causatur* », le mode humain résulte de la règle humaine (raison éclairée par la foi), le mode surhumain résulte de la règle surhumaine (inspiration du Saint-Esprit). Ce principe se trouve III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3 ; cf. q. 3, a. 1, qc. 1, et Ia IIae, q. 68, a. 1.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, déc. 1921, p. 166-188.

(2) Cf. *Phénomènes mystiques*, p. 243, 257.

appelée à la vision béatifique, elle est appelée aussi, au moins d'une manière radicale et éloignée, à ce qui est le prélude normal de la vie du ciel. Et comme le dit sainte Thérèse (V^e^ Dem., ch. 1) en parlant de l'appel à la contemplation, « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus ». Si l'on meurt en état de grâce sans avoir un très vif désir de voir Dieu, il est bien probable qu'il faudra passer par le purgatoire où l'on éprouve ce désir plus que nous ne pouvons le dire.

***

§ IV. — *Conclusion : La contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté.*

Il importe en ces matières de lire d'abord intégralement les mystiques les plus autorisés, et, si l'on ne veut pas les interpréter à l'aide d'une théorie préalable, il faut comprendre ce qu'ils disent par eux-mêmes, et ne pas lire constamment par exemple « idées infuses » là où ils parlent de « lumière infuse ». On ferait ainsi de l'apriorisme, et non celui qui aide le mieux à entendre les mystiques. Parmi ces derniers d'ailleurs, plusieurs, comme saint Bonaventure, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, sont théologiens, ils ont une doctrine de la grâce, des vertus théologales, des dons, de la nécessité des purifications, de la perfection de la charité à laquelle toute âme intérieure doit tendre, et ce serait complètement défigurer ce qu'ils ont écrit, que de leur prêter sur ces points une autre doctrine. On finirait ainsi par faire tenir dans la « connaissance pure et sans image », c'est-à-dire supérieure à toute image et à toute idée distincte, dont parle saint Jean de la Croix, les connaissances nouvelles distinctes, qui viennent par paroles intérieures et révélations privées. On arriverait finalement à confondre ce que les grands mystiques et les grands théologiens ont toujours distingué, à identifier la contemplation infuse, qui se rattache à la

grâce sanctifiante des vertus et des dons, avec la grâce *gratis data* de la révélation prophétique, ou avec les paroles intérieures, alors que ces dernières, relativement rares chez beaucoup de contemplatifs, passent, tandis que la contemplation infuse continue.

Rien de plus contraire à l'enseignement contenu dans la *Montée du Carmel* et dans la *Nuit obscure*. Les grandes lignes de cet enseignement sont celles-ci :

« La Foi seule est le moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre la divine union (1). » « Pour l'âme, recevoir ainsi la *lumière infuse* surnaturellement, c'est tout comprendre en restant *passive*... en recevant la connaissance générale et confuse de Dieu... S'appliquer à ce moment à comprendre, à considérer des objets particuliers, fussent-ils hautement spirituels, ce serait faire obstacle à la lumière générale, subtile et simple de l'esprit, ce serait faire intervenir un nuage (2). » « La connaissance que Dieu infuse dans l'entendement est générale et obscure, sans perceptions distinctes... De même il peut enflammer la volonté par une touche ardente de son amour, alors que l'entendement ne saisit rien... (ou) rien de plus qu'avant (3) ». Cette contemplation infuse est hautement désirable, puisque « cette pure et simple lumière deviendra pour l'âme l'état de perfection (4) ».

Au contraire, « rien de plus agréable au démon, qu'une âme qui cherche *les révélations* et en est avide ; c'est lui présenter toute facilité pour insinuer des erreurs et pour affaiblir sa Foi, dans la mesure de ses moyens (5) ». « Si l'âme s'avise de les admettre (ces révélations) et d'en faire état, elle ne fera que s'embarrasser et se contenter de ce

(1) *Montée*, l. II, ch. VIII.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. XIII.
(3) *Vive Flamme*, 3e st., v. 3, § X.
(4) *Montée*, l. II, ch. XIII circa finem.
(5) *Ibid.*, l. II, ch. X, saint Jean de la Croix note au même endroit *six inconvénients* qu'il y a à désirer des visions, même lorsqu'on est persuadé qu'elles viennent de Dieu, item ch. XVI.

qu'il y a de moins en elles, c'est-à-dire la forme, l'image, la connaissance particulière (1). » « Certains croient suffisant de faire un choix (dans ces révélations), d'accepter les unes, de repousser les autres, méthode pleine de dangers et de grandes difficultés ; ni eux, ni ceux qu'ils dirigent, ne sont en état de faire la part du vrai et du faux. A la vérité, Dieu ne leur impose pas ce labeur, et il ne faut pas qu'ils imposent aux âmes humbles et simples cette difficulté et cette lutte ; qu'on leur laisse, pour les conduire à la perfection, la doctrine saine et infaillible de la Foi... Dès que vous cherchez des lumières de connaissances distinctes, vous cessez de regarder l'obscure clarté de la Foi (2). » « Même quand ces manifestations viennent de Dieu, l'âme ne doit pas s'y complaire... et ces phénomènes produisent en elle leur effet... bien qu'elle les repousse... par humilité et respect... De la sorte on prend à ces phénomènes cela seul qui est dans l'intention divine, c'est-à-dire l'esprit de dévotion (3). » « On se trompe d'ailleurs souvent en interprétant les révélations qui viennent de Dieu ; on s'arrête à l'écorce (4). » « Toute vision, révélation ou sentiment surnaturel, dès qu'on s'y attache par réflexion, valent moins que le plus faible acte d'humilité (5). » « Le motif pour lequel, sous la loi ancienne, il était licite d'interroger Dieu, pour lequel il convenait aux prophètes et prêtres de désirer des visions et révélations, c'est que la Foi n'était pas fondée, ni la loi évangélique établie... Mais maintenant c'est offenser Dieu, puisque par là nos yeux ne sont pas uniquement fixés sur le Christ, sans préoccupation de *choses nouvelles*... C'est manquer de Foi dans le Christ (6). » « Je ne vois pas comment l'âme puisse ne pas pécher, au moins en matière vénielle,

(1) *Montée*, l. II, ch. XIV.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. XIV fin.
(3) *Ibid.*, l. II, ch. XV.
(4) *Ibid.*, l. II, ch. XVII.
(5) *Ibid.*, l. III, ch. VIII.
(6) *Ibid.*, l. II, ch. XX.

quand elle cherche des connaissances par voie surnaturelle. Ni bonnes intentions, ni état de perfection ne peuvent servir d'excuses (1). » C'est manquer d'humilité (2). Les paroles successives intérieures exposent aussi à de grandes erreurs, le démon illusionne ceux qui s'y plaisent (3). « Plus l'âme est avide d'obscurité, d'anéantissement par rapport à tout objet extérieur ou intérieur qu'elle peut posséder, plus elle augmente sa Foi, à laquelle s'associent l'Espérance et la Charité. Souvent la personne favorisée ne comprend pas cet amour, et n'en a pas la sensation, vu qu'il n'est pas dans le sens par tendresse, mais dans l'âme par une force, un courage, une initiative inconnus avant (4). » « L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi... *Et plus la charité infuse est intense, plus le Saint-Esprit éclaire l'âme et lui communique ses dons*... S'occuper de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur (même reçues par paroles intérieures successives), *c'est s'interdire l'accès à l'abîme de Foi, où Dieu, dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit à son insu de vertus et de dons* (5). »

Saint Jean de la Croix n'a donc pas recours, pour distinguer la contemplation infuse d'une oraison acquise, au critère des « espèces impresses infuses », et il ne dit point, comme Mgr Farges (6) : « Sans ce critère on n'en trouvera jamais aucun autre, car une différence *de degrés*, impossible à saisir, n'est plus un critère ». Le Saint vient de nous le dire, le passage de l'oraison acquise (où l'influence des dons est latente) à l'oraison infuse (où elle commence à devenir manifeste), ne se mesure pas avec la précision

(1) *Montée*, l. II, ch. XIX.
(2) *Ibid.*, ch. XVI.
(3) *Ibid.*, ch. XXVII.
(4) *Ibid.*, l. II, ch. XXII.
(5) *Ibid.*, l. II, ch. XXVII.
(6) *art. cit.*, p. 278.

matérielle d'un décalitre, d'une horloge ou d'un thermomètre; ce passage, nous venons de le voir, se fait « souvent à l'insu » de l'âme qui reçoit cette faveur, et c'est peu à peu seulement qu'un directeur expérimenté pourra le reconnaître. « Il s'agit d'une connaissance générale. Elle se manifeste parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, quand elle est vraiment spirituelle et intérieure, que l'âme, tout en la possédant, ne la remarque et ne l'expérimente pas... En pénétrant dans une âme toute pure, elle est étrangère aux connaissances et notions particulières, qui peuvent affecter l'entendement et les sens (1). » « Comme cette connaissance dépasse en pureté, simplicité et perfection toutes les autres, l'entendement ne la perçoit pas et n'y voit que de l'obscurité... Quand la connaissance générale, *la lumière surnaturelle* dont nous parlons, y pénètre en sa simple pureté, *dégagée de toutes les espèces intelligibiles* qui sont proportionnées à l'entendement, celui-ci n'en est pas frappé et ne la voit pas. Bien plus, il arrive, quand la connaissance est particulièrement pure, qu'elle l'aveugle (2). » Nous avions déjà cité ce dernier texte. Il fait bien comprendre ce qui est dit *Nuit*, l. II, ch. v : « C'est pourquoi saint Denys et d'autres théologiens mystiques, parlant de l'âme non encore éclairée et purifiée, disent que pour elle cette *contemplation infuse* est « un rayon de ténèbres ». — On voit par là combien on se tromperait en déclarant *acquise* cette contemplation que saint Jean de la Croix appelle, après Denys, « rayon de ténèbres ». Plusieurs fois, du reste, saint Jean de la Croix place la contemplation infuse dès que la méditation discursive devient impraticable (3).

(1) *Montée*, l. II, c. xii.

(2) *Montée*, l. II, ch. xii, p. 150; item *Nuit*, l. II, ch. viii, p. 108; ch. xvi, p. 150. Trad. Hoornaert, 1re édit.

(3) *Vive Flamme*, 3e st., vers 3, § v, trad. Hoornaert, p. 292 : « Pour les personnes consacrées à Dieu, ce changement a souvent lieu *après un temps relativement court*... Cette transition se produit lorsque *les actes discursifs et les méditations* résistent au désir de l'âme, quand les

Il déclare que « *cette transition pour les personnes consacrées au service de Dieu a souvent lieu après un temps relativement court* (1) », et il suffit d'avoir vu de près pendant dix ou quinze ans, en des milieux très divers, des âmes contemplatives pour constater l'exacte vérité de cette remarque. Cette constatation expérimentale est même nécessaire pour éviter de se prononcer *a priori* pour ou contre dans la question qui nous occupe. Mais, si, cette constatation faite, on venait, par exemple dans une retraite prêchée à une communauté contemplative fervente, dire que la *contemplation infuse* (même au degré inférieur qu'est l'oraison de quiétude) n'est pas dans la voie normale de la sainteté, qu'elle est en ce sens proprement extraordinaire, comme les visions et révélations, et que par suite il est *présomptueux* d'y aspirer, à quelle forme de vie intérieure devraient donc tendre ces âmes pour qui la méditation est

ferveurs et saveurs du début s'évanouissent. L'âme devient impuissante ; impossible pour elle de discourir comme avant, le sens devenu aride n'offre plus aucun appui, car ce qui le fécondait se trouve détourné vers l'esprit et n'est plus en lui. Or comme toutes les opérations de l'âme ont besoin de l'entremise des sens, *il faut en conclure que Dieu est intervenu, qu'il est devenu l'agent conducteur et que l'âme doit se tenir passive.* Qu'elle sache désormais *recevoir*, qu'elle *laisse agir en elle*, puisque Dieu lui donne, qu'Il agit en elle et lui transmet ses biens dans la contemplation par un mélange de connaissance et d'amour divin... Elle *reçoit de Dieu même* une connaissance affectueuse. » — La contemplation, dont il est ici parlé *dès que la méditation devient impraticable*, est donc bien non *pas acquise* mais *infuse*. Et saint Jean de la Croix parle de même : *Montée*, l. II, ch. 11, 12, 13, 14, et *Nuit*, l. I, ch. IX. En ce dernier chapitre il est sûrement question du passage de la méditation à la contemplation *infuse*, et là aussi il donne pour signe « l'incapacité de *méditer* » ; s'il admettait entre les deux un état spécial d'oraison appelé « contemplation acquise », il devrait parler de l'incapacité de se livrer à cette contemplation acquise. L'*oraison* acquise *de recueillement* décrite par sainte Thérèse, *Chemin*, ch. XXVIII, et qu'on a appelée souvent *contemplation acquise*, ne diffère pas en effet de la méditation affective simplifiée, mais elle diffère, nous l'avons vu, du « recueillement surnaturel » ou passif, décrit IV^e *Dem.*, ch. 3.

(1) *Vive Flamme*, loc. cit.

devenue impraticable? Devraient-elles revenir en arrière, ou piétiner sur place? Pour qui a lu saint Thomas, saint Bonaventure, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, *ce serait pratiquement la négation même de la vraie vie contemplative*, et le maintien dans *la médiocrité* de la généralité des âmes appelées à vivre cette vie ou à y tendre.

« Avant ce moment, dit saint Jean de la Croix, on fournissait à l'âme une matière de méditation et elle méditait; maintenant il s'agit de lui enlever cette matière pour qu'elle ne médite plus. Je viens d'en donner le motif, et si même elle désire rester dans cette voie, elle ne le pourra pas (1)... Rien de salutaire ne peut lui venir par le sens comme autrefois. *Et n'est-ce pas une erreur capitale, une fois que l'âme se trouve dans cet état, de lui imposer l'obligation de méditer*, de s'exercer par des actes, d'aller à la recherche de la ferveur et de la saveur, *puisque tout cela ne fait que combattre l'action de l'agent principal qui est Dieu même?* C'est alors que Dieu, tranquillement dans le secret de l'âme, lui communique sagesse et connaissance d'amour... L'âme doit alors se tenir passivement... avec un regard affectueux vers Dieu... Si elle ne se tient pas passivement, renonçant à tout acte naturel — hormis le cas où Dieu même provoquerait en elle un acte — et tente d'opérer de soi en ajoutant quelque chose à son attention affectueuse, elle met irrémédiablement obstacle aux biens divins communiqués surnaturellement dans la connaissance affectueuse (2). » Saint François de Sales (3) et sainte Jeanne de Chantal parlent exactement de même (4).

(1) Ainsi l'enfant qui ne grandit pas, ne reste pas enfant, mais devient un nain.

(2) *Vive Flamme*, 3e str., 3e vers, § VI.

(3) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. V, VI, IX et X.

(4) *Réponses de sainte Jeanne de Chantal*, 2e édit., Paris, 1665, p. 508 : Après avoir proposé une méthode d'oraison très simple, elle écrit : « Notre Bienheureux Père disait *que nous ne devions point quitter cette méthode d'oraison, de nous-mêmes*; qu'elle est très bonne et utile, et que seulement il faut tâcher qu'en avançant nous la simplifiions toujours davantage... *Que si l'âme correspond par la fidèle pratique des*

Telle est, dans sa simplicité et son élévation, la vraie doctrine traditionnelle sur la contemplation infuse, à laquelle toute âme intérieure, généreuse et détachée du monde, doit aspirer. Ainsi le règne de Dieu arrivera pleinement en elle dans une union très intime, où elle l'aimera véritablement « de tout son cœur, de toutes ses forces, de tout son esprit ». Ce sera la réalisation parfaite du premier précepte, qui nous oblige tous, chacun selon notre condition, à tendre vers la sainteté (1) et à devenir toujours plus sincèrement « des adorateurs en esprit et en vérité ».

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collegio Angelico.

vertus, qui est le vrai fruit de la bonne oraison, *elle n'en demeurera pas là*. Car il faut que je dise simplement ce que pour de bonnes considérations j'avais retenu, mais que la nécessité des âmes me contraint de dire maintenant avec franchise; c'est que plus je vais en avant et plus clairement je reconnais que *Notre-Seigneur conduit quasi toutes les filles de la Visitation à l'oraison d'une très simple unité et unique simplicité de présence de Dieu*, par un entier abandonnement d'elles-mêmes à sa sainte volonté et au soin de la divine Providence. Notre Bienheureux Père la nommait oraison *de simple remise en Dieu* ; laquelle il disait être très sainte et salutaire, et qu'elle comprenait tout ce qui se pouvait désirer pour servir Dieu. Or néanmoins, je sçais qu'elle est *fort combattue* par ceux que Dieu conduit par la voie du discours, et plusieurs de nos Sœurs en ont été troublées, leur disant qu'elles sont oisives et perdent leur temps. Mais sans vouloir manquer au respect que je dois à ces personnes-là, je vous assure, mes très chères Sœurs, que vous ne vous devez point détourner de votre train pour tels discours. Car notre B. Père, qui entendait excellemment toutes sortes d'oraisons, ainsi qu'il se voit en ses Écrits, a toujours approuvé celle-ci... Avec un si solide conseil, il nous faut demeurer fermes et suivre fidèlement cette voie, *dès que nous y serons attirées. Car il ne s'y faut pas porter de nous-mêmes*, mais attendre avec humilité et patience l'heure que notre divin Sauveur a destinée pour *nous introduire* en ce bonheur (c'est donc une oraison non pas acquise, mais *infuse*)... *Mais enfin, toutes aboutissent là, sans quasi connaître qu'elles y soient...* Il faut demander continuellement à Dieu ce don de l'oraison, avec une profonde humilité, sans jamais se lasser. » Cette oraison infuse est celle de quiétude, comme on le voit mieux par un opuscule de la Sainte *sur l'Oraison de quiétude, Œuvres diverses*, Paris, 1876, t. II, p. 268.

(1) I^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3.

La notion du sacrifice eucharistique

Le livre récent du P. de la Taille sur le *Mysterium fidei* a fait dire de plusieurs côtés que la notion du sacrifice eucharistique venait d'être mise en un jour nouveau et plus précis.

Cette notion n'exigerait que le concept d'une *offrande*, en rapport sans doute avec l'immolation du Christ sur le Calvaire, mais *sans impliquer elle-même un concept d'immolation* ; il n'y faudrait chercher, très indirectement d'ailleurs, que la seule immolation sanglante de la Croix : auquel titre on pourrait, si l'on voulait, parler, même dans l'Eucharistie, de sacrifice sanglant.

On expliquerait de la sorte que la Cène ait été un vrai sacrifice expiatoire, sans que le Christ y ait été immolé ; de même, la messe liturgique serait un vrai sacrifice, sans qu'il fût besoin d'y chercher l'immolation du Christ. Bien plus, c'est dans les mystères glorieux du Christ, et surtout au Ciel, que se trouverait le sceau de son sacrifice, lequel durerait ainsi toute l'éternité dans l'acte du Christ s'offrant à son Père comme il s'était offert à Lui sur la Croix.

Il a été dit que cette conception du sacrifice eucharistique serait en parfaite harmonie avec la pensée de saint Thomas.

C'est confondre la notion du sacrifice en général et au sens large, selon que saint Thomas en parle dans le Traité de la Religion, avec la notion du sacrifice proprement et strictement dit, ou sacrifice *expiatoire* après la chute et

dans l'ordre de la Rédemption. — Là, saint Paul déclare expressément que *sine sanguinis effusione non fit remissio.* Et c'est, en effet, *par le sang du Christ répandu* que s'est consommé le sacrifice expiatoire dans l'ordre de la Rédemption. Ce sacrifice a été, sur la Croix, l'immolation sanglante du Christ. Dans l'Eucharistie, *il n'existera, comme sacrifice et comme sacrifice identique, qu'autant qu'il se trouvera une véritable immolation, la même immolation, mais dans un autre état.* C'est là, proprement, le mystère eucharistique, lequel a existé à la Cène, et existe depuis, pour se continuer jusqu'à la fin des temps, *mais non au delà.* Il est, essentiellement, une immolation, *une immolation actuelle,* et la même immolation que celle du Calvaire, Mais tandis que celle-ci fut *sanglante,* l'autre est *sacramentelle.* Il n'y a donc, en aucune manière, à parler de sacrifice sanglant au sujet de l'Eucharistie. Mais il faut cependant qu'il y ait immolation, immolation actuelle et actuelle effusion de sang, du sang du Christ; seulement *par mode de sacrement.* — Le titre même de l'article où saint Thomas traite de cette grande question en donne tout le sens : *Utrum in celebratione hujus sacramenti Christus immolatur.* La Cène et la messe sont le sacrement de la Passion du Christ.

Nous aurons prochainement l'occasion de mettre dans tout son jour cette grande doctrine de saint Thomas, dans le *Commentaire français littéral* des questions de la Troisième Partie de la *Somme théologique* qui composent le Traité de l'Eucharistie. Pour le moment et en attendant, nous nous contenterons de reproduire, afin que tous les lecteurs de la Revue puissent l'avoir facilement sous les yeux, le résumé précis et fidèle de la pensée du saint Docteur, tel que nous l'avons donné dans *la Somme théologique en forme de Catéchisme pour tous les fidèles.*

Sur cette question, comme sur toutes les autres, nous avons scrupuleusement gardé l'ordre du saint Docteur dans sa *Somme théologique.* Ceux qui ont le volume entre les mains, verront que le chapitre que nous reproduisons est le dernier des chapitres qui se rapportent à l'Euchari-

tie; comme, dans la *Somme théologique*, la question où saint Thomas traite du sacrifice de la messe est la dernière du traité et vient après les questions relatives au sacrement; ou, plutôt, car il est encore inexact de s'exprimer ainsi, elle est la dernière des questions ayant trait au sacrement de l'Eucharistie. Pour saint Thomas, en effet, — et le titre de l'article que nous citions tout à l'heure en était la démonstration, — la raison de sacrifice dans l'Eucharistie se trouve dans *la célébration même du sacrement*. — On a voulu faire un mérite au livre du P. de la Taille, de débuter par ce qui a trait au sacrifice dans l'Eucharistie. Pour saint Thomas, la raison de sacrifice est inintelligible hors de la raison de sacrement. Elle ne peut donc être comprise qu'à la fin, lorsque cette raison de sacrement a été elle-même expliquée autant qu'elle peut l'être.

La doctrine de saint Thomas sur la matière du sacrifice eucharistique ramenée tout entière par saint Thomas lui-même au concept et au mot d'immolation, et d'immolation sacramentelle, est, d'une façon expresse, la doctrine de l'Église dans le plus grand de ses Conciles et aussi dans l'un des plus anciens monuments de sa liturgie.

Nous lisons dans le Concile de Trente, session XXII, chapitre 2 : « *Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse*. Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, le même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même, une fois, d'une manière sanglante, sur l'autel de la Croix, le saint concile enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire. »

Dans l'office de saint André, apôtre, aux leçons du second nocturne, il est marqué que le proconsul Ægéas exhortait le saint martyr à se sauver de la mort *en immolant aux dieux*. La réponse de saint André est celle-ci : « *Ego omnipotenti Deo, qui unus et verus est, immolo quotidie, non*

taurorum carnes nec hircorum sanguinem, sed immaculatum Agnum in altari; cujus carnem posteaquam omnis populus credentium manducaverit, Agnus, qui sacrificatus est, integer perseverat ac vivus. Pour moi, *chaque jour*, au Dieu tout-puissant qui le seul est vrai Dieu, *j'immole*, sur l'autel, non les chairs des taureaux ou le sang des boucs, mais l'Agneau immolé; et après que tout le peuple des fidèles a mangé sa chair, l'Agneau, qui a été sacrifié, demeure intact et vivant. »

Ce dernier texte montre excellemment que c'est, en effet, dans la célébration du sacrement que se trouve réalisé, chaque jour, sur l'autel, le sacrifice de l'Agneau, qui est son immolation non sanglante.

Voici maintenant le résumé de la pensée de saint Thomais, tiré de la *Somme en forme de Catéchisme*.

La célébration du Sacrement de l'Eucharistie, ou le saint Sacrifice de la Messe (1)

1. *Qu'entendez-vous par la célébration du Sacrement de l'Eucharistie ou le saint sacrifice de la Messe?*

Cela signifie que l'acte par lequel ce sacrement est produit constitue un véritable sacrifice, qui est même le seul vrai sacrifice, au sens d'immolation cultuelle ou rituelle, qui existe dans la religion catholique, seule vraie religion dont le culte peut être agréable à Dieu. [LXXXIII, 1.]

2. *En quoi cet acte, par lequel le sacrement de l'Eucharistie est produit, constitue-t-il le sacrifice que vous venez de dire?*

En ce qu'il est l'immolation de l'unique Victime agréée de Dieu maintenant, savoir Jésus-Christ lui-même.

(1) Extrait de *La Somme Théologique de saint Thomas en forme de Catéchisme pour tous les fidèles.*

3. *Et comment cet acte est-il l'immolation de Jésus-Christ?*

Parce qu'il est le sacrement de la Passion où Jésus-Christ fut immolé sur le Calvaire. [LXXXII, 1.]

4. *Qu'entendez-vous lorsque vous dites que cet acte est le sacrement de la Passion où Jésus-Christ fut immolé sur le Calvaire?*

Cela veut dire que, comme sur le Calvaire, au moment où Jésus-Christ donna sa vie pour nous en expiation de nos péchés, son corps et son sang furent séparés, l'acte par lequel est produit le sacrement de l'Eucharistie fait que, là où se célèbre ce sacrement, le corps de Jésus-Christ est sacramentellement séparé de son sang, par la consécration séparée des deux espèces du pain et du vin, et que cette séparation sacramentelle se produit dans un rapport direct à la séparation réelle qui eut lieu sur le Calvaire.

5. *Que s'ensuit-il de ce fait et de ce rapport?*

Il s'ensuit que le sacrifice de la Messe est le même que le sacrifice de la Croix.

6. *Doit-on dire qu'il en est la reproduction?*

A proprement parler, non; parce que le sacrifice de la Croix a eu lieu une seule fois et n'a pas à être reproduit : d'ailleurs le sacrifice de la Messe n'est pas une reproduction de ce sacrifice, mais ce sacrifice lui-même.

7. *Peut-on dire qu'il en est la représentation?*

Oui, si l'on entend par là qu'il le rend présent pour nous; mais ce serait inexact si l'on voulait dire qu'il n'en est qu'une image; car il est ce sacrifice lui-même.

8. *Mais comment est-ce ce sacrifice lui-même, puisque ce sacrifice n'existe plus, et que, d'ailleurs, dans ce sacrifice de la Croix, Jésus-Christ reçut la mort, ayant son corps et son sang séparés l'un de l'autre, tandis que maintenant il ne meurt plus, et que son corps et son sang ne sont plus séparés?*

Il en est du sacrifice de la Croix, dans ce sacrement,

comme de Jésus-Christ lui-même. Et de même que Jésus-Christ est ici présent tel qu'il est en Lui-même, mais sous une autre forme extérieure, car il est ici sous la forme ou les espèces du sacrement; de même la Passion et l'immolation de Jésus-Christ qui eut lieu autrefois sur le Calvaire est ici non sous la forme sanglante d'autrefois, mais sous la forme du sacrement : en ce sens que, sous cette forme du sacrement, nous avons ici, à l'état séparé qui constitue l'immolation de la Victime, le même corps et le même sang de Jésus-Christ qui furent réellement séparés sur le Calvaire.

9. *Il est donc vrai que, par l'acte qui produit ce sacrement, la Passion ou l'immolation de Jésus-Christ qui eut lieu sur le Calvaire se retrouve réellement, quoique d'une façon sacramentelle, partout où se célèbre ce sacrement?*

C'est très exactement cela : par l'acte qui produit ce sacrement, il se fait que la Passion ou l'immolation de Jésus-Christ qui eut lieu sur le Calvaire, est rendue sacramentellement présente partout où se célèbre ce sacrement.

10. *Quand on assiste à la célébration de ce sacrement, c'est donc comme si on assistait à la Passion ou à l'immolation de Jésus-Christ sur le Calvaire?*

Oui, quand on assiste à la célébration de ce sacrement ou au sacrifice de la Messe, c'est comme si l'on assistait à la Passion ou à l'immolation de Jésus-Christ sur le Calvaire, par laquelle fut opéré notre salut, et qui est la source de toute grâce pour nous, en même temps qu'elle est, pour Dieu, l'acte de religion par excellence, qui l'honore et le glorifie au-dessus de tout... (1)

Fr. Thomas-M. Pègues, O. P.
Maître en Théologie.

(1) *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin en forme de Catéchisme pour tous les fidèles*, p. 467-470.

Le « De adhaerendo Deo »

(*Suite et fin*)

3° *Sources postérieures à Albert le Grand*

Tant que nous n'avons parlé que d'écrivains antérieurs à Albert le Grand, ou même contemporains, le lecteur n'aura guère fait de difficulté pour admettre la dépendance du *De adhaerendo Deo* à leur égard. Il se montrera sans doute plus exigeant à l'endroit des auteurs qui vont suivre. Et ce n'est que justice.

Il ne suffit pas, en effet, de souligner la ressemblance, même textuelle, du *De adhaerendo Deo* avec tel passage de tel auteur, pour en conclure aussitôt que le passage en question forme une des sources de notre traité. Cette ressemblance, à supposer qu'elle ne soit pas l'effet du hasard, peut s'expliquer de trois façons :

ou bien le *De adhaerendo Deo* dépend de cet auteur ;

ou bien cet auteur dépend du *De adhaerendo Deo* ;

ou bien tous les deux dépendent d'une troisième source qui leur est commune.

Chacune de ces trois hypothèses devra être examinée avant qu'on puisse se prononcer en connaissance de cause. Qu'on ne s'attende pas, néanmoins, à nous voir appliquer cette méthode à chacun des textes que nous citerons. Nous nous contenterons de le faire pour les derniers, les plus importants. Quand nous aurons montré, preuves en main, que le *De adhaerendo Deo* est certainement postérieur à un ouvrage de la fin du XIV^e^ siècle, il sera démontré par le fait même qu'il est postérieur à tous les autres qui l'ont précédé. Aussi bien nous ne mentionnons les auteurs anté-

rieurs à la fin du XIV^e^ siècle que pour dresser une liste aussi complète que possible des sources où le compilateur a puisé. Il y a là à nos yeux un intérêt plus considérable que dans la question de savoir comment s'appelle celui qui a composé le *De adhaerendo Deo*. Sous le bénéfice de ces remarques poursuivons notre enquête un instant interrompue.

*
* *

Après la mort d'Albert le Grand (1284) nous rencontrons tout d'abord parmi nos sources le *Stimulus amoris*, si toutefois cet ouvrage n'a pas été écrit du vivant même du bienheureux (1). Après lui avoir emprunté un court extrait au chapitre VII (2), l'auteur du *De adhaerendo Deo* s'en inspire dans toute la première partie du chapitre XV : « Contemptus sui qualiter causetur in homine, et quam utilis sit (3). » La chose ne saurait surprendre quand on songe à la diffusion du *Stimulus amoris* la fin du Moyen-Age.

Si nous passons ensuite au XIV^e^ siècle, nous nous trouvons en présence de deux grandes écoles de spiritualité, celle de maître Eckart en Allemagne, et celle de la *moderna devotio* dans les Pays-Bas. Nous verrons que le *De adhaerendo Deo* est tributaire de l'une comme de l'autre.

Notre auteur a-t-il consulté directement les œuvres d'Eckart? Nous n'en avons trouvé aucune preuve. Mais il nous paraît certain qu'il en a subi l'influence d'une façon au moins indirecte. Comme Eckart, il résume tout le travail négatif de la vie spirituelle dans l'*abstractio* (*abgeschiedenheit*), et dans la *nudité* de l'intelligence et de la volonté ; comme lui, il insiste sans cesse sur la nécessité

(1) Le plus ancien manuscrit ne remonte pas plus haut que la fin du XIII^e^ siècle. Cf. *Opera S. Bonav.*, éd. Quaracchi, t. X, p. 23.

(2) Cf. *Stimulus amoris*, l. III, c. IV (inter Opera S. Bonav. ed. Vatic. 1596, t. VII, p. 236).

(3) Cf. *Stimulus amoris*, l. II, c. VI, I, VI ; l. III, c. II, X, II (inter Opera S. Bonav., ed. Vatic. 1596, t. VII, pp. 228, 224, 228, 235, 240, 235).

de l'abandon complet à Dieu (*gelaszenheit*) et du dépouillement de toutes images, espèces, ou formes créées. Cela ne suffit pas, évidemment, pour créer un lien de dépendance immédiate entre les deux auteurs. Mais si ce lien n'existe pas vis-à-vis d'Eckart, il existe certainement vis-à-vis de son disciple Suso.

Le chapitre v du *De adhaerendo Deo*, où nous découvrirons tout à l'heure des extraits de Ruysbroeck, est tiré en majeure partie du chapitre xvi de l'*Horologium aeternae Sapientiae* de Suso, inspiré lui-même de la première Conférence de Cassien. Notons aussi que, à part quelques phrases, le même texte se lit dans les *Octo puncta perfectionis*, opuscule imprimé à la suite des œuvres de saint Bernard (1), mais qui est certainement postérieur à Suso.

Ludolphe de Saxe, qui fut dominicain avant de se faire chartreux, se rattache plus ou moins à l'école d'Eckart. Sa *Grande Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, qui fut de tout temps si populaire, ne semble pas avoir été inconnue de notre auteur, comme en témoigne un paragraphe du chapitre ix (2). Nous n'oserions pourtant l'affirmer absolument : Ludolphe est, lui aussi, un grand compilateur; et encore qu'il ne donne aucune référence pour ce passage, il se pourrait pourtant qu'il l'ait emprunté à quelque source étrangère, où l'auteur du *De adhaerendo Deo* aurait pu le puiser à son tour.

*
* *

Avant de quitter l'école dominicaine il nous faut signaler deux écrivains qui ne paraissent avoir avec elle aucun lien de parenté. Le premier est l'auteur inconnu du *Paradisus animae* ou *Libellus de veris virtutibus*, souvent attribué au Bienheureux Albert le Grand. Nous le plaçons ici, faute de renseignements précis sur sa date de composition.

(1) P. L., t. 184, col. 1181-1183.
(2) Cf. Ludolphe, *Vita D. N. J. C.*, p. I, c. xvi, n. 12.

On en trouve un extrait au chapitre XIX du *De adhaerendo Deo* (1).

Le deuxième est le franciscain Rodolphe de Biberach, qui vivait vers 1360 et dont le *De septem itineribus aeternitatis*, fort estimé au moyen âge, a été utilisé à trois reprises dans notre traité. Nous examinerons ces citations d'un peu plus près parce qu'elles fournissent à notre thèse un argument qui nous paraît très solide. Pour plus de facilité nous transcrirons les textes sur deux colonnes afin que le lecteur puisse se rendre compte par lui-même des moindres détails.

De septem itineribus aeternitatis, Prol., dist. VII (Opera S. Bonav., éd. Vatic. 1596, t. VII, p. 150.)	*De adhaerendo Deo*, cap. VII.
Quae et quot sunt itinera per quae ad illud intrinsecum [secretum et aeternale manerium] pervenitur et intratur. ... Unde in libro de spiritu et anima (2) dicitur : « *Si spiritus noster in his quae deorsum transeunt se per cupiditatem immerserit, statim per infinitas distractiones* » *sive itinera* « *rapietur et* [a] *seipso quodammodo divisus dissipabitur* » ; et ideo quoad istas operationes temporalis efficitur, quia tempore mensuratur. De hac instabilitate et mutabilitate dicit Hugo de arca Noe (3) sic : « Dum cor nos-	Si enim spiritus noster in his quae deorsum transeunt, se per cupidinem immerserit, statim per infinitas distractiones et itinera obliqua rapitur, et a se quodammodo divisus, dissipatur,

(1) *Paradisus animae*, c. XXXI (inter Opera Alberti Magni, ed. Lugdun. 1651, t. XXI).

(2) *De Spiritu et anima*, c. XLVII (P. L. t. 40, col. 814). L'auteur du *De spiritu et anima* a emprunté ce passage à Hugues de Saint-Victor, *De vanitate mundi*, l. II (P. L., t. 176, col. 713).

(3) *De arca Noe morali*, prol. (P. L., t. 176, col. 619).

trum sive spiritus noster per desideria fluere cœperit, *quasi in tot divisum est quot sunt ea quae concupiscit. Hinc* nascitur *motus sine stabilitate, labor sine requie, cursus sine perventione* »...

Et in libro de spiritu et anima (1) :

« *Si spiritus humanus ab hac infima distractione quae deorsum est, erexerit se, et haec infima deserens* atque *paulatim se in unum colligens secum esse didicerit, tanto amplius in unum colligetur, quanto magis desiderio et cognitione sursum elevabitur, donec tandem omnino immutabilis sit, et ad illam veram et* unicam *quae apud Deum est immutabilitatem perveniat, ut perpetuo sine omni mutabilitatis vicissitudine requiescat* » *iam in intrinseco Domini perfecte collocatus.* Haec ille. Ex his patet quod sicut spiritus humanus ex inordinato amore temporalium aggravatus... per septem *itinera obliqua* descendit ad temporalia ; ita spiritus humanus ex ordinato amore aeternorum alleviatus, per septem itinera recta ascendit ad aeterna, propter quod itinera aeternitatis nuncupantur. Itinera ergo aeternitatis ducentia ad *intrinsecum, secretum et aeternale manerium Domini sunt haec* (2)... »

et quasi in tot spargitur, quot ea sunt, quae per desideria concupiscit. Hinc motus sine stabilitate, cursus sine perventione, labor sine requie.

Si vero cor et spiritus noster ab hac infimarum infinita distractione quae deorsum est, per desiderium et amorem se traxerit, et haec infima deserens paulatim se intra se in unum immutabile sufficiens bonum colligens secum esse didicerit, et ei inseparabiliter quodam affectu inhaeserit ; tanto amplius in unum colligitur et fortificatur, quanto magis agnitione et desiderio sursum elevatur, et in ipso vero summo bono intra se habituatur, donec tandem omnino immutabilis fiat, et ad illam veram vitam quae ipse Dominus Deus est, immutabiliter perveniat : ut perpetuo, sine omni mutabilitatis et temporis vicissitudine requiescat iam in illo intrinseco et quieto ac secreto divinitatis manerio, perfecte collocatus intra se in Christo Iesu, qui est via ad se venientibus, veritas et vita.

(1) Ubi supra.

(2) Cf. le début du même Prologue : « Dominus *Jesus Christus, qui*

La concordance entre ces deux textes ne saurait être fortuite. Comment l'expliquer ?

Il est évident tout d'abord que Rodolphe de Biberach n'a pas copié le *De adhaerendo Deo*. Il nomme expressément ses sources : le *De spiritu et anima* et Hugues de Saint-Victor. La citation qu'il emprunte à ce dernier est d'ailleurs plus longue que le texte donné par le *De adhaerendo Deo*, ce qui suppose qu'il n'en dépend pas.

Il faut donc admettre que l'auteur du *De adhaerendo Deo* ou bien dépend de Rodolphe de Biberach, ou bien a puisé aux mêmes sources que lui. La comparaison des textes suffit à prouver que seule la première de ces deux hypothèses est la vraie.

Que s'est-il passé, en effet? Rodolphe, ainsi qu'il nous en avertit lui-même, a groupé et mis bout à bout trois citations de deux auteurs différents, en les disposant dans cet ordre : 1) quelques lignes du chapitre 47 du *De spiritu et anima*; 2) un extrait du *De arca Noe morali* de Hugues de Saint-Victor; mais, détail à remarquer, il a passé une phrase qui n'allait pas à son sujet; 3) la suite du chapitre 47 du *De spiritu et anima* dont il avait d'abord donné le début. Il faut noter, de plus, qu'il a introduit dans le texte original des auteurs qu'il cite deux gloses significatives qui sont une allusion directe à l'idée qu'il développe dans ce chapitre du *De septem itineribus aeternitatis* : après les mots *per infinitas distractiones*, il ajoute : *sive itinera*, et à la fin il glisse cette remarque : *iam in intrinseco Domini perfecte collocatus*. Il rejoint de cette manière le titre de la *distinctio VII* : « Quae et quot sunt *itinera* per quae ad illud *intrinsecum* pervenitur et intratur ».

Dans le *De adhaerendo Deo* nous retrouvons exactement les mêmes citations, disposées dans le même ordre. Le

est via in qua imus, *veritas* ad quam pervenimus, *et vita* in qua permanebimus, in verbis propositis ostendit specialiter et principaliter utrumque *manerium* et eorum *itinera* : unum *intrinsecum*, et quasi *secretum et aeternum in se...* ; aliud ostendit manerium extrinsecum et extra se... » (*Ibid.*, p. 145).

chapitre 47 du *De spiritu et anima* y est coupé au même endroit par le même passage de Hugues de Saint-Victor. Ce passage de Hugues de Saint-Victor est reproduit avec l'omission de la même phrase. Enfin les textes sont accompagnés des mêmes gloses. Autant d'indices qui ne permettent pas de douter de la dépendance du *De adhaerendo Deo* vis-à-vis de Rodolphe de Biberach.

Un deuxième exemple, non moins probant, va nous amener à la même conclusion. Il est emprunté au chapitre XII de notre traité. Là nous trouvons réunis trois extraits de Robert Grossetête, Hugues de Saint-Victor et le *De spiritu et anima*, et, en plus, un passage qui est de Rodolphe de Biberach lui-même. Or ces mêmes textes se lisent presque à la suite les uns des autres dans le *De septem itineribus aeternitatis*, itin. IV, dist. V, avec l'indication des sources d'où ils proviennent. Nous les mettons encore une fois sous les yeux du lecteur.

De septem itineribus aeternitatis, itin. IV, dist. V, art. III (Opera S. Bonav., ed. Vatic. 1596, t. VII, p. 180-181) :

Quarta proprietas sive gradus seraphici amoris est *acutum*. Quod exponens commentator [Hugo] dicit sic (1) : « ... Amor autem *te vult unum facere cum ipso*.. ». Haec ille.

Linconiensis illud verbum exponit dicens sic (2) : *Acutum* dicitur tam quod *subtile* et *penetrativum* est quam quod

De adhaerendo Deo, cap. XII.

(1) *Super VII Hierarch. cael.* (P. L., t. 175, col. 1037).

(2) Quelques pages plus haut (*ibid.*, dist. IV, art. IV, p. 176), le même texte est cité de la façon suivante : « Sicut dicit Linconiensis : Amore tendente in rem amatam nihil velocius, nihil acutius, nihil subtilius aut penetrabilius ; quia sua natura non quiescit donec substantialiter totam penetraverit profunditatem et pertransierit amabilis totalitatem quantum potest. »

in motione velox est. Inhiatione autem tendente in rem amatam, nihil velocius. Unde *nihil acutius, nihil subtilius amore aut penetrabilius*; quia natura *non quiescit donec naturaliter totam amabilis penetraverit virtutem et profunditatem et totalitatem* quantum potest. Hoc igitur existimo significari per acutum ». Haec ille.

Proinde nihil amore acutius, nihil subtilius aut penetrabilius ; nec quiescit donec naturaliter totam amabilis penetraverit virtutem et profunditatem ac totalitatem et unum se vult facere cum amato, et si fieri potest, ut hoc idem ipse sit quod amatum.

(*et un peu plus loin à la même page*) :

Ratio istorum est (1), quia verus *amor sive charitas, nullum patitur medium inter se et obiectum quod est Deus, sed vehementer tendit in ipsum* immediate : *et ideo numquam quiescit donec omnia transeat et ad ipsum et in ipsum veniat.* Et Hugo dicit (2) : « Dilectio sive amor,... amato appropinquat quantum potest..., et tam prope *ut, si fieri potest, hoc idem ipsum sit quod ipsum est*..... ». « Haec enim *charitas*, ut dicit Auctor de Spiritu et Anima (3), *est via Dei ad homines et via hominum ad Deum...* Sic familiaris est Deo charitas, *ut mansionem habere nolit, ubi charitas non fuerit* »..... Sequitur : «... *Si igitur charitatem*

Et ita nullum patitur medium inter se et obiectum dilectum quod amat, quod est Deus, sed vehementer tendit in eum ; et ideo numquam quiescit, donec omnia transeat, et ad ipsum in ipsum veniat.

(*et au paragraphe précédent*) :

Nempe amor ipse, qui et caritas, est via Dei ad homines et via hominis ad Deum : et mansionem Deus habere non potest, ubi caritas non est. Si igitur caritatem habemus, Deum habemus, quia Deus caritas est.

(1) L'auteur vient de citer deux passages de S. Grégoire : XV *Moral.* c. 47, n. 53 (P. L., t. 75, col. 1108) et *In Ezech.*, l. II, hom. V, n. 14 (P. L., t. 76, col. 993).

(2) *Super VII Hierarch. cael.* (P. L., t. 175. col. 1038-1039).

(3) *De Spiritu et anima*, c. XVI (P. L., t. 40, col. 792). Le texte est emprunté originairement à Hugues de Saint-Victor ; *De laude charitatis* (P. L., t. 176, col. 974, 975).

habemus, et *Deum habemus*, et in eo manemus, *quia Deus charitas est* » (1).

Un troisième emprunt au *De septem itineribus aeternitatis* se lit au chapitre XXIII du *De adhaerendo Deo*. Comme le texte n'en a pas encore été publié, nous le transcrivons ici, en mettant en regard le passage correspondant de Rodolphe de Biberach.

De Septem itineribus aeternitatis, itin. VII, dist. I (Opera S. Bonaventurae, ed. Vatic. 1596, t. VII, p. 192) :

Quid modo restat nisi ut aeterna ingrediatur per *deiformem et meritoriam operationem*? (2) Quidnam praedicta omnia valerent, si ea deiformis operatio non consummaret ? « *Non enim perfectum facit cognitio veritatis, nisi subsequatur habitus virtutis in operatione* », ait Hugo super VII Angelicae Hierarchiae (3). Et in libro De tribus dictis (4) dicit sic : « *Quid nobis prodest*

De adhaerendo Deo, cap. XXXIII (ms. Munich, Clm. 18195, fol. 109[r]).

Super omnia autem et praecipue accipimus et habebimus, retinemus et possidemus deiformi et meritoria operatione. Non enim perfectum facit cognitio veritatis, nisi subsequatur habitus virtutis in operatione. Nec multum prodest si in Deo cognoscimus maiestatis celsitudinem, et numquam vel nullam inde colligimus in effectu utilitatem. Quaelibet namque res

(1) Nous remarquerons en passant que Jean de Scoonhoven, dans sa lettre à Gerson (*Opera Gersonii*, ed. Paris, 1521, t. I, fol. XCI[r]) réunit en une seule tirade les mêmes textes de Robert Grossetête, de Hugues de Saint-Victor et de Rodolphe de Biberach ; mais il les attribue tous les trois à Hugues de Saint-Victor.

(2) Cf. quelques lignes plus haut : « Septimum iter aeternitatis, per quod spiritus noster venit ad intrinsecum, secretum et aeternale manerium Domini Jesu, est aeternorum meritoria operatio, sive deiformis, id est divinae operationis conformis. »

(3) P. L., t. 175, col. 1061 ; les mots *in operatione* ne se trouvent pas dans le texte du Victorin.

(4) Il s'agit du l. VII de l'*Eruditio didascalica* (cap. XXVI, P. L., t. 176, col. 835).

si in Deo cognoscimus maiestatis celsitudinem et nullam nobis inde colligimus utilitatem? »... Secundo sciendum est quod *natura rationalis* ad hoc facta est ut *operationes proprias* operetur et per hoc, *gratia mediante, finem suum ultimum consequatur.*

ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Esset etiam contra rationem beatitudinis, quae habet rationem finis ultimi et est praemium virtuosarum operationum, quod absque motu propriae operationis et merito, per quod tenditur in ipsam, haberetur. Oportet ergo et necesse est per aliquos actus proprios, gratia mediante, rationalis creatura finem suum ultimum et aeternum consequatur.

Ces trois exemples suffiront sans doute pour établir que le *De adhaerendo Deo* ne saurait être antérieur au *De septem itineribus aeternitatis*.

*
* *

A côté de l'école allemande nous rencontrons au XIV^e^ siècle un autre groupe d'auteurs spirituels, celui des mystiques des Pays-Bas. Dans quelle mesure ceux-ci subirent-ils l'influence de l'école d'Eckart? Il est assez malaisé de le dire. Ce qui est certain, c'est que, dans la suite, ils exercèrent à leur tour une influence considérable sur le mouvement religieux en Allemagne. Les remarques qui vont suivre en fourniront une nouvelle preuve.

En l'an 1350 le Bienheureux Jean Ruysbroeck, le chef incontesté des mystiques des Pays-Bas, envoyait son traité des *Noces spirituelles* aux amis de Dieu de l'Oberland, et dès 1360 il pouvait affirmer que son livre s'était répandu jusqu'au pied des Alpes (1). Il ne faut donc pas s'étonner

(1) Cf. *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. III, p. 8 et 9.

de voir le grand mystique brabançon figurer parmi les sources du *De adhaerendo Deo*.

Les chapitres v et xiii contiennent en effet, un double emprunt à *L'Anneau* ou *La pierre brillante* de Ruysbroeck. Le premier est introduit par ces mots : *interea animadvertendum quod...*, et comprend tout un paragraphe. Il reproduit textuellement la traduction latine de *L'Anneau* faite vers 1352-1372 par un des disciples de Ruysbroeck, Guillaume Jordaens. Cette traduction se lit dans un certain nombre de manuscrits sous le titre : *De perfectione filiorum Dei*, et fut imprimée à Bologne en 1538. Nous la citons d'après les manuscrits 4935-43, fol. 46^{r}, de Bruxelles et 405, fol. 157^{r}, de Saint-Omer :

De perfectione filiorum Dei, cap. vi.

In eo ipso momento quo quis suam Dei auxilio potest vincere proprietatem, *hoc est ita inordinatum sui zelum abiicere, ut Deo de omni sua necessitate audeat plene confidere ; hoc ipso facto in tantum Deo complacet ut suam ei gratiam largiatur ; et per ipsam* quidem *gratiam, veram sentit dilectionem, omnem ambiguitatem et timorem expellentem,* sperare vero atque confidere facientem (1).

De adhaerendo Deo, cap. v.

Interea animadvertendum quod in eo ipso momento quo quis suam Dei auxilio potest vincere voluntatem, id est inordinatum amorem aut zelum a seipso abiicere, sic scilicet ut Domino Deo de omni sua necessitate audeat plane totaliter confidere ; hoc ipso facto, in tantum Deo complacet, ut suam ei gratiam largiatur ; et per ipsam gratiam, veram sentiat caritatem et dilectionem, omnem ambiguitatem et timorem expellentem, in Deoque confidenter sperantem.

(1) On trouvera le texte original dans l'édition de David, t. VI, p. 209, et la traduction française dans les *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, t. III, p. 244.

Dans le traité de Ruysbroeck, ce paragraphe fait corps avec tout le contexte, et il est rempli d'allusions à la doctrine exposée précédemment. Dans le *De adhaerendo Deo*, au contraire, il se présente comme une remarque isolée (*interea animadvertendum*), qu'on pourrait détacher du chapitre sans nuire aucunement à son unité.

Par ailleurs on ne peut guère admettre que Ruysbroeck, qui n'a pas l'habitude de citer d'autres écrivains, ait emprunté ce passage soit au *De adhaerendo Deo*, soit à un troisième auteur. Il faudrait supposer dans ce cas que Jordaens, en traduisant le texte flamand de Ruysbroeck, aurait retrouvé exactement les mêmes expressions latines de l'original. Il ne reste donc qu'une seule hypothèse plausible : c'est que le *De adhaerendo Deo* dérive du *De perfectione filiorum Dei* et lui est postérieur.

Le deuxième emprunt fait par notre auteur à Ruysbroeck se trouve au chapitre XIII du *De adhaerendo Deo*, dont il forme la conclusion (1). Il appelle les mêmes remarques que le précédent. Nous n'y insisterons donc pas.

Gérard Groot († 1384) fut, dans un certain sens, le continuateur de Ruysbroeck. Il a écrit, entre autres choses, plusieurs lettres importantes qu'on réunit plus tard en un seul recueil pour les conserver avec un soin pieux (2). C'est une de ces lettres qui est citée dans le *De adhaerendo Deo*. Elle fut adressée en 1383 ou 1384 à un Chartreux de Liége, Jean d'Arnhem, qui venait d'embrasser la vie monastique et était tourmenté de nombreuses tentations. Gérard Groot commence par lui rappeler d'où proviennent les tentations : « Ante omnia habendum est quod temptaciones vestre originantur ex duplici causa, videlicet ex capitis dis-

(1) Cf. Ruysbroeck, *L'Anneau*, ch. XIII (trad. franç., t. III, p. 271).

(2) Thomas a Kempis disait déjà dans sa *Vita Gerardi Magni*, cap. XIII : « Scripsit inter cetera plures notabiles epistulas, quae apud plerosque simul aggregatae pro digno memoriali servantur et leguntur » (*Opera*, ed. Pohl, t. VII, p. 67).

crasi et *ex fictitationibus inimici* (1). » Après avoir développé le premier point, il en vient au second ; nous en détachons le passage suivant et nous mettrons en regard le texte du *De adhaerendo Deo*.

Ep. 25. *Ad unum Carthusiensem* (ms. La Haye, 78 J 55, fol. 146).

Hoc omnino firmiter teneatis quod nichil melius et verius facere potestis quam omnes huiusmodi fantasias quamquam fedissimas aut in fide nequissimas aut horribiles non curare et non vobis imputare et pro nichilo reputare et contempnere; fugiet procul dubio inimicus, si eum et suas fic[ti]taciones (2) *contempseritis ; superbus est valde, non patitur se sperni et contempni...* Et ita certe confidatis quod ita innocens et sine omni culpa hec sunt et fiunt in vobis, *sicut* estis *de muscis ante vestros oculos contra voluntatem* vestram *volitantibus*, sicut dicit Ancelmus (3)... *Non curare summum remedium est* et utrique causanti, quia contrariatur superbie inimici et immundicie cogitacionum. *Omnino ergo et certum remedium est* eam despicere.

De adhaerendo Deo, cap. XI.

Si vero blasphemiae sint et turpissimae, hoc omnino firmiter teneas, quod nihil melius aut verius contra easdem facere potes quam omnino huiusmodi phantasias pro nihilo reputare, quamquam blasphemiae nequissimae et feodissimae et horribiles sint ; solum non cura eas, sed pro nihilo reputa et contemne et tibi non imputa ; nec velis tibi super huiusmodi conscientiam formare. Fugiet procul dubio inimicus, si eum sic et suas factiones contempseris. Superbus enim est valde, non patitur se contemni et sperni. Omnino ergo talia penitus non curare, summum est remedium : sicut de muscis volantibus coram oculis contra voluntatem.

(1) Ms. La Haye, Bibliothèque royale, 78 J 55, fol. 145.

(2) Le ms. 229 de l'Université de Liège porte : *si eum et suas fictaciones*. Celui d'Utrecht, publié par Clarisse : *si eum et suas fictitationes*. Enfin les deux mss. qui ont servi à l'édition de Mgr de Ram (Bulletin de la Commission royale d'histoire, 3e série, t. II, p. 74) ont la leçon : *si eum et suas fatications*.

(3) P. L., t. 159, col. 197.

Les idées aussi bien que les expressions employées ici étaient familières à Gérard Groot. C'est ainsi qu'il écrit à son ami Jean Cele : « Dyabolus habet potestatem... movendi fantasiam secundum cogitationes diversas... Hoc vobis possum multis auctoritatibus probare... Superbus est, despectum pati non potest (1). » Et ailleurs : « Certissimum est, cum dyabolus viderit hominem... contempnentem quantum poterit sagittas missas, tanquam impacienter habens *sui et sue factitationis* (2) contemptum, cadit retrorsum inimicus insidiator ». Et dans une autre lettre où il parle des suggestions diaboliques : « Hoc pro nullo reputetis (3). » Du reste, la citation de saint Anselme n'est-elle pas là pour montrer que Gérard Groot ne dépend pas du *De adhaerendo Deo* ?

Le chartreux Henri Egher de Calcar († 1408) avait été l'ami du fondateur des Frères de la Vie commune avant de devenir l'instrument providentiel de sa conversion. Ils s'étaient connus à l'Université de Paris. Un rôle de la Faculté des arts, du 27 novembre 1362, nous les montre côte à côte sur la liste des maîtres qui adressent leur requête à Urbain V (4). Il faut également les placer l'un près de l'autre sur la liste des sources littéraires de notre traité. Le copiste du manuscrit 769 de la Bibliothèque de la ville de Trèves l'avait déjà remarqué (5). Il signale, en effet, la ressemblance qui existe entre la doctrine du *De adhaerendo Deo* et certains ouvrages de saint Bonaventure, du Bienheureux Suso, et de celui qu'il appelle « venerabilis et magnus pater ordinis nostri, videlicet dominus Henricus Kalkar, bone memorie ». Nous pouvons en croire le judi-

(1) Ms. La Haye, 78 J 55, fol. 259.

(2) C'est la leçon du ms. G. 105 d'Amsterdam. Le ms. de La Haye, fol. 182ᵛ a : « sui et sue satisfactionis » ; et au fol. 13 où la même lettre est reproduite une deuxième fois : « sui et sue actitationis ».

(3) Ms. La Haye, 78 J 55, fol. 202. Voir d'autres passages, fol. 203 et 248ᵛ.

(4) Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 92.

(5) Voir plus haut, *Vie Spirituelle*, nov. 1922, p. [27], note 1.

cieux copiste, qui semble bien renseigné. Malheureusement nous n'avons pu mettre la main sur les passages visés par lui. Dans le *De quotidiano holocausto* ou *Exercitatorium monachale*, le seul des opuscules ascétiques de Calcar qui ait été publié, il y a bien quelques textes qui présentent une grande affinité avec les chapitres IV, VIII et XI du *De adhaerendo Deo* (1). Il faut en dire autant des *Exhortationes* mentionnées par M. de Vooys (2). Néanmoins ces quelques points de contact entre les deux auteurs ne suffiraient pas, à eux seuls, à étayer un argument solide en faveur de la dépendance du *De adhaerendo Deo* vis-à-vis de Calcar, et nous préférons nous en tenir à l'affirmation du chartreux de Trèves.

Pour terminer, il nous faut appeler l'attention du lecteur sur les dernières lignes du traité : « Et *meditaciones nocturnas conserva*, et dispone ad observancias diurnas, et e contra, sine extranea dispersione et implicatione ; et videbis ac habebis in te quod optes, in Ihesu Christo Domino nostro, cui cum Patre et Spiritu sancto laus et gratiarum actio, in omnia seculorum secula. Amen (3). » Quand on se rappelle la propagande faite dans les dernières années du XIV^e^ siècle et les premières du XV^e^ par les disciples de Gérard Groot en faveur d'une méditation plus régulière, on ne peut manquer d'être frappé de la mention de ces *meditaciones nocturnas* et de l'importance que l'auteur du *De adhaerendo Deo* semble y attacher. Quelles sont donc ces méditations ? Il ne nous sera pas difficile de le savoir, si le lecteur veut bien nous faire crédit pour quelques instants sur un point que nous n'avons pas encore touché.

(1) Voir le texte de cet écrit dans Mgr Malou, *Recherches historiques et critiques sur l'auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, 1858, p. 402 ss. On sait que, dans plusieurs manuscrits, cet opuscule se trouve intercalé entre le I^er^ et le II^e^ livre de l'Imitation avec ce titre : *secundus liber de Imitatione Christi*.

(2) *Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis*, N. S. t. II, p. 307. Cf. *De adhaerendo Deo*, cap. X.

(3) Munich, Clm. 18195, fol. 110.

Mgr Grabmann a établi, d'après l'étude des manuscrits, que Jean de Castel, l'auteur présumé du *De adhaerendo Deo*, a écrit également une *Spiritualis philosophia super necessaria ac salutari suiipsius cognitione*. Or dans un extrait de cette même *Spiritualis philosophia*, contenu dans le manuscrit 358 de la Bibliothèque de l'Université d'Utrecht, nous lisons ces mots : « Vigilias et *nocturnas meditaciones*, scilicet beneficia Dei, indicium futurum, eternum supplicium, peccata propria, mortem tuam, passionem Christi, eternam leticiam, bene observet » (fol. 67v).

N'est-ce pas une allusion évidente au système de méditations hebdomadaires établi à Deventer par Florent Radewijns († 1400) et vulgarisé par Gérard Zerbolt de Zutphen dans ses deux ouvrages : *De reformatione virium animae* et *De spiritualibus ascensionibus*? De part et d'autre ce sont exactement les mêmes sujets qui sont proposés à la méditation du religieux : l'ordre seul diffère. Ces deux traités ont dû être composés entre 1390 et 1398 (1). Gérard étant mort le 4 décembre 1398 dans sa trente et unième année.

La conclusion générale qui se dégage de ces remarques et de tout ce qui précède, c'est que l'auteur du *Du adhaerendo Deo* a écrit soit dans les dernières années du XIVe siècle, soit au début du XVe, probablement avant 1414. Il devait être fort versé dans la littérature ascétique antérieure, comme en témoigne la longue liste des sources que nous avons essayé de dresser; encore sommes-nous convaincus de n'avoir pas été complets.

On pourrait ajouter que, selon toute vraisemblance, il était allemand. Les écrivains du XIVe siècle qu'il cite appartiennent tous aux pays de langue germanique. Ne faut-il pas voir des germanismes dans certaines expressions telles que le *cogitavi mihi* (2) qui ouvre le traité, ou les *Dominus*

(1) On les trouvera dans la *Maxima Bibliotheca Patrum* de Lyon t. XXVI (1677), p. 237 et 258.

(2) Les Allemands disaient au moyen-âge : « *mir* ist gedacht ».

Deus répétés qui pourraient avoir été inspirés, sans doute, par la terminologie biblique, mais qui nous faut penser au nom que le peuple allemand donne si souvent à Dieu : der Herr Gott.

C'est tout ce que la critique interne peut nous apprendre sur l'auteur du *De adhaerendo Deo*. Il est temps désormais de s'adresser à la critique externe qui seule peut nous indiquer le nom de l'auteur que nous cherchons. Ici, nous n'avons qu'à résumer l'excellente étude de Mgr Grabmann, qui a tranché définitivement la question.

*
* *

Dans deux manuscrits de l'abbaye bavaroise de Tegernsee, actuellement conservés à la Bibliothèque de Munich (clm 18195 et 18592), le *De adhaerendo Deo* se termine par ces mots : « Explicit tractatus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo in presenti vita. *Compilatus a fratre Johanne, baccalario sacre theologie, monacho et professo monasterii Castellensis* ». Un manuscrit de la Bibliothèque de l'abbaye de Melk en Autriche (ms. n. 356) fournit le même renseignement.

Quelle est la valeur de ce témoignage ? Il nous semble que l'affirmation de ces trois manuscrits mérite toute notre confiance. Les abbayes de Tegernsee et de Melk étaient en relation avec celle de Castel ; un lien commun les unissait : celui de la réforme religieuse. De plus, Jean Schlitpacher, le copiste du manuscrit de Melk, fit en 1451 la visite d'un grand nombre de monastères de Bavière et d'Autriche ; il ne pouvait donc manquer d'être bien renseigné.

Ce qui supprime d'ailleurs toute hésitation, c'est la comparaison avec les autres opuscules ascétiques de Jean de Castel contenus dans les mêmes manuscrits et inconnus jusqu'ici. Nommons au moins les principaux d'entre eux.

1. Spiritualis philosophia de suiipsius vera et humili cognitione.
2. De natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria.
3. De lumine increato.
4. Expositio psalmorum.
5. Expositio in Regulam S. Benedicti.
6. Clenodium religiosorum ad canonicos in Undersdorf.

D'après Trithème il faut ajouter encore plusieurs recueils de sermons et de lettres, ainsi qu'un *De viris illustribus Ordinis S. Benedicti.*

Le De adhaerendo Deo présente un tel air de famille avec ces opuscules, tant pour le fond que pour la forme, qu'il n'est guère permis de douter qu'il ne soit du même auteur.

A titre de spécimen nous transcrirons ici l'incipit des trois premiers traités que nous avons nommés. On pourra les comparer avec le début du *De adhaerendo Deo.*

De adhaerendo Deo.

Cogitavi mihi (1) aliquid *ultimate* in quantum possibile est in huius exilii et peregrinationis immoratione depingere, *scriptitando de et super* ab omnibus plena et possibili abstractione et cum solo Domino Deo expedita, secura, et nuda, firmaque adhaesione.

De natura, gratia et gloria ac beatitudine.

Cum igitur ob mei ipsius circa *ultimae* et consequendae beatitudinis exercitationem, *cogitavi mihi* utcumque *de et super* haec quasi disputando investigare media ad hoc deservientia.

Spiritualis philosophia.

Cogitanti mihi philosophari *de et super* vera et profunda ac salubri suiipsius perfecta cognitione, occurrit ad manus illud quod scribitur in principio libri De spiritu et anima.

(1) Certains manuscrits ont : *Cogitanti mihi.* La phrase demande : *cogitavi mihi.*

De lumine increato.

Cogitanti mihi ac aliquamdiu me deliberanti qualiter tandem aliquam formulam sive regulam spiritualis exercitii et vitae ab intra vel extra *actitando,* oculis mentis meae tenacius imprimerem.

Les ressemblances nous ont paru trop caractéristiques pour qu'il y ait lieu, nous semble-t-il, de douter plus longtemps.

Mais qui était donc ce Jean de Castel? Nos manuscrits nous ont déjà appris qu'il appartenait à l'abbaye bénédictine de Castel, dans le Haut-Palatinat, et qu'il était bachelier en théologie. Nous voudrions bien en savoir davantage. Malheureusement les historiens n'ont guère parlé de l'humble moine. Nicolas du Siegen († 1495), dans son *Chronicon Ecclesiasticum* (1), l'appelle : « vir in divinis scripturis studiosus et eruditus, theologus, philosophus et poeta insignis ». Jean Trithème, de son côté, lui décerne ces éloges dans ses différents ouvrages de bibliographie (2) : « vir in divinis scripturis valde studiosus, et secularis litteraturae non ignarus; ingenio subtilis et disertus eloquio; doctus et multae lectionis (3) ». C'est bien l'idée qu'on se fait de l'homme qui a su choisir et coordonner d'une façon si ingénieuse tant d'extraits divers des auteurs spirituels.

Sur l'époque où il vécut, même pénurie de renseignements. Le *De lumine increato* fut composé en 1410, d'après le manuscrit Clm. 18195; c'est la seule indication précise qui nous soit parvenue sur la date de composition des différents ouvrages de Jean de Castel. Remarquons seule-

(1) Edition de F. H. Wegele (Thüringische Geschichtsquellen, t. II), Jena, 1855. p. 395.

(2) *De viris illustr. O. S. B.* (1492), *De scriptoribus ecclesiasticis* (1494), *De viris illustr. Germaniae* (1495), *Chronicon Hirsaugiense* (1514).

(3) On ne trouve aucun détail nouveau chez les bibliographes postérieurs, Sixte de Sienne, Arnold Wion, Haeften, Eysengrain, Teisser, Fabricius, Lelong, Ziegelbauer, Dom François, Ul. Chevallier, etc.

ment qu'elle cadre à merveille avec les conclusions que nous avons cru pouvoir tirer de l'étude des sources du *De adhaerendo Deo*. Nicolas de Siegen s'exprime d'une façon hésitante : « Claruit putatur 1370. » Trithème lui assigne une date un peu postérieure : après l'avoir placé dans les dernières années du XIV^e^ siècle, il finit, dans son *Chronicon Hirsaugiense*, par adopter l'année 1420 (1) comme celle où le moine Jean de Castel florissait.

Faut-il identifier notre auteur avec le *Johannes de Castello* qui fut reçu bachelier ès-arts à l'université de Prague le 12 septembre 1388? Il serait difficile de le dire. Nous ignorons pareillement si c'est lui qui est désigné dans cette mention du *Necrologium Undensdorfense* (2) : [1 août] « Johannes monachus professus in monasterio Castellensi annis 55 obiit ibidem 1482. » Il faudrait supposer dans ce cas quelque erreur de date dans l'inscription du Nécrologe.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas sans intérêt de remarquer dans quel milieu l'auteur vivait (3). Le monastère de Castel occupe une place importante dans l'histoire monastique en Allemagne au XV^e^ siècle. Réformé dès 1404 par les soins de son Abbé Othon, il devint bientôt le centre d'une sorte de congrégation qui reçut le nom d'Observance de Castel et qui groupa plusieurs abbayes de Bavière et de Souabe. Ce fut la première en date des trois grandes observances bénédictines qui se partagèrent l'Allemagne au XV^e^ siècle : celles de Castel, de Melk et de Bursfeld. Mais cette réforme de Castel fut elle-même précédée par une autre, non moins importante, celle des Chanoines réguliers de Windesheim, dans les Pays-Bas. Nous avons constaté plus haut l'influence exercée par Ruysbroeck, Gérard

(1) Et non pas 1320, comme le lui font dire Lelong et Ziegelbauer.

(2) M. G. Necrologia, t. III, p. 189. Il faut se rappeler que Jean de Castel composa son *Clenodium religiosorum* pour les chanoines réguliers d'Indersdorf.

(3) On a conservé les opuscules d'un autre moine de Castel, François, qui écrivait à la même époque; ils ont été publiés par B. Pez dans sa *Bibliotheca ascetica*, t. IX.

Groot et Gérard de Zutphen sur l'auteur du *De adhaerendo Deo*. Nous avons vu en particulier en quelle estime celui-ci tenait le système de méditations en usage chez les Frères de la Vie commune et à Windesheim. Dès lors n'est-on pas en droit de conclure à une influence, au moins indirecte, de la réforme de Windesheim sur celle de Castel?

La même chose s'est produite pour les deux autres Observances dont nous parlions tout à l'heure. Les liens qui unissent Bursfeld à Windesheim sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Quant à Melk, on a voulu parfois nier ses relations avec le mouvement mystique des Pays-Bas (1). Il suffit d'ouvrir la vieille *Bibliotheca Mellicensis* de Kropff, pourtant bien incomplète, pour se rendre compte du contraire. On y trouve mentionnés au moins deux exemplaires du livre de méditations de Gérard de Zutphen (2). Le *De spiritualibus ascensionibus* du même auteur, simple développement de son *De reformatione*, a visiblement inspiré l'ouvrage similaire *De ascensionibus cordis* du prieur de Melk, Jean Schlitpacher (3). On sait, du reste, que la bibliothèque du monastère possédait plusieurs manuscrits des œuvres de Thomas a Kempis, sans compter de nombreuses copies de l'Imitation (4).

C'est ainsi que l'étude des sources du *De adhaerendo Deo* nous a fait découvrir une nouvelle trace de l'influence exercée par la « moderna devotio » sur les grandes réformes religieuses du XV^e^ siècle. Le mouvement était parti de

(1) Wolfsgruber, *Giovanni Gersen*, p. 173. Mgr Puyol, *Descriptions des manuscrits de l'Imitation*, p. 303.

(2) Ms. L 28 (Kropff, p. 70), qui porte la date de 1477 et contient également les quatre livres de l'Imitation sous le titre *De reformatione hominis*, qui est le titre de l'ouvrage de Gérard de Zutphen; ms. L 95 : « Gerardi *Beghardi* tractatus de spirituali exercitatione reparationis lapsus... Scriptum et completum per fratrem Joannem de Obernberg » (profès de 1436). Kropff, p. 218.

(3) Kropff, p. 414. Nous avons vu plus haut que le même Jean Schlitpacher copia aussi le *De adhaerendo Deo*.

(4) D. Cajétan, *De Imitatione Christi*, p. 644, p. 221.

l'humble ermitage de Groenendael ; étape par étape il se propage : c'est d'abord Deventer, puis Windesheim, puis Castel, Melk, Bursfeld, Sainte-Justine de Padoue, Château-Landon en France, Montserrat en Espagne. A la fin du siècle ses ondulations, de plus en plus étendues, ont couvert toute une partie de l'Europe : bientôt elles auront leur retentissement jusque dans la grotte de Manrèse, en attendant que ses derniers remous aillent expirer dans la grande tourmente de la pseudo-Réforme.

Dom J. Huyben, O. S. B.

P.-S. — Nous avons oublié de faire remarquer que, dans ses emprunts à l'*Échelle du Paradis* de saint Jean Climaque, Jean de Castel se sert de la traduction latine faite par Ange Clareno († 1337), publiée dans les *Opera omnia Doct. Ecstatici D. Dionysii Cartusiani*, éd. Tournai, 1905, t. XXVIII. Les citations que nous avons signalées dans le n° de novembre 1922, p. [30], se lisent aux pages 212, 213, 58. — Nous avons remarqué depuis que presque toute la seconde partie du ch. xv du *De adhaerendo Deo* se compose d'extraits de l'*Échelle du Paradis* (degrés VII, XXVI, I, II, IV, XXIX). On en trouvera le texte dans l'édition des Chartreux, *l. c.*, pp. 167, 425, 21, 46-47, 93, 480.

Les ch. XVIII, XXI et XXIII du *De adhaerendo Deo* contiennent trois citations d'Isaac de Ninive (VII^e^ s.). Elles sont empruntées à la traduction latine de ses sermons, publiée dans la Patr. grecque (t. 86, col. 883, 838, 835, 843-844). D'après quelques auteurs cette traduction aurait été faite vers l'an 1407. Si la chose était prouvée, cela reporterait la composition du *De adhaerendo Deo* aux années 1407-1414.

Le R. P. Dom Delerive, à qui nous devons déjà la référence au *De ordine vitae* (Cf. n° de nov. 1922, p. [33]), nous signale encore un emprunt à Cassien (Confér. XIV, ch. XIV et XVI) dans le ch. XXI du *De adhaerendo Deo*.

Notes sur l'histoire de la Spiritualité

Les Pères du désert. — Les Pères du désert ont toujours été regardés comme les grands maîtres de la vie spirituelle, et leur influence sur la doctrine ascétique et mystique du moyen âge a été considérable. Dom Wilmart (1) vient de consacrer une étude à un des documents qui nous ont le mieux conservé leur enseignement : les *Apophtegmes*, recueil correspondant aux livres V et VI des *Vitæ Patrum* de Rosweyde. Il en existe un très grand nombre de manuscrits en latin, preuve irrécusable de l'assiduité avec laquelle on les lisait. Ces sentences, d'ordinaire très brèves, sont disposées en vingt-trois catégories ou livres, et selon l'ordre alphabétique des noms des ascètes. Les livres I-XXI ont été traduits du grec en latin vers le milieu du VI^e^ siècle par le diacre Pélage, qui devint pape sous le nom de Pélage II (555-560), et par celui qui devait être son successeur sur le siège de saint Pierre, le sous-diacre Jean, plus tard Jean III (560-563). Les deux autres livres, traduits probablement à la même époque, forment une sorte de supplément. Le dernier (l.XXIII) n'avait jamais été édité jusqu'ici. Dom Wilmart en publie le texte d'après quatre manuscrits des VIII^e^, IX^e^, XI^e^ et XII^e^ siècles (2).

Macaire d'Égypte. — Un des Pères du désert les plus renommés, c'est Macaire d'Égypte. Nous avons déjà signalé (3) la

(1) Dom A. Wilmart, *Le recueil latin des apophtegmes* (Rev. Bénéd., 1922, pp. 185-198).

(2) M. l'abbé Nau avait donné le texte grec original dans la *Rev. de l'Orient chrétien*, XII, 1907, p. 401-403.

(3) *La Vie Spirituelle*, IV, 1921, p. 146.

remarquable découverte de Dom Villecourt au sujet des *Homélies spirituelles* qui ont été attribuées à ce solitaire et qui sont en réalité l'œuvre d'un docteur messalien, c'est-à-dire d'un mystique hétérodoxe du IV^e^ siècle. Dans une autre étude (1), non moins intéressante, Dom Villecourt appelle l'attention sur quelques ouvrages qui se sont inspirés de ces mêmes homélies. C'est, outre la lettre de l'abbé Isaïe († 488) à l'Abbé Pierre (Migne, P. G., t. 40, col. 1174), la grande lettre grecque imprimée parmi les œuvres de Macaire (P. G., t. 34, col. 409-442). D'après Dom Villecourt, ce dernier écrit, véritable traité de mystique, sort du même milieu messalien que les Homélies et remonte au moins au V^e^ siècle (2). Il a donné naissance successivement au *De instituto christiano* mis sous le nom de saint Grégoire de Nysse (P. G., t. 46, col. 288-305), à une paraphrase syriaque du VI^e^ siècle et aux trois opuscules *De perfectione in spiritu*, *De custodia cordis* et *De oratione* (P. G., t. 40, col. 841-852, 824-828, 853-860). Il est intéressant de noter la filiation de tous ces ouvrages qu'on ne lira qu'avec certaines précautions.

Les traductions de Denys le Mystique. — Si l'on veut suivre de près l'influence exercée par les écrits dionysiens sur la mystique du moyen âge, il est indispensable d'avoir une idée précise des traductions latines dont les commentateurs ou les auteurs spirituels se sont servis. Mgr Grabmann vient de publier sur ce sujet une étude succincte qui groupe les résultats des travaux antérieurs et apporte des renseignements nouveaux qui ne sont pas sans importance. La plus ancienne des traductions latines dont l'existence soit absolument certaine est celle de Jean Scot Érigène (vers 858), à qui nous devons également un commentaire inachevé sur la *Hiérarchie céleste* (P. L., t. 22,

(1) *La grande lettre grecque de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire* (Rev. de l'Orient chrétien, XXII, 1920-1921, p. 29-56).

(2) Nous ne possédons plus le texte primitif. Pour le reconstituer, il faut remplacer la première partie de la lettre, telle qu'on la lit dans Migne, par la première partie du *De instituto christiano* (P. G., t. 46, col. 288-297).

col. 125-266); quant au commentaire sur la *Théologie mystique*, édité par Migne sous le nom de Scot Érigène (ibid., col. 269-284), il est certainement d'un autre auteur, puisqu'il se sert de la traduction de Jean Sarrazin, postérieure de trois siècles (1).

Cette traduction de Jean Sarrazin est en progrès sur celle de son prédécesseur au point de vue de la clarté. Elle fut utilisée par Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, ainsi que par un certain Pierre d'Espagne qui composa au XIII[e] siècle des commentaires sur Denys, qui n'ont pas encore été publiés. Jean Sarrazin est aussi l'auteur d'une *Explanatio super priman hierarchiam*. Mgr Grabmann fournit sur cet ouvrage des détails inédits empruntés à un recueil très important de la Bibliothèque de Munich, le clm. 23456 dont trois autres exemplaires avaient été signalés déjà en 1853 par H. Floss (P. L., t. 22, p. V-VI). Indépendamment de cette étude de Mgr Grabmann, le R. P. G. Théry a abordé le même sujet dans un article intitulé : « Existe-t-il un commentaire de Jean Sarrazin sur la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys? » Il répond par l'affirmative en s'appuyant sur le témoignage de deux historiens du XIV[e] siècle et sur un manuscrit de la Bibliothèque nationale (2). Le docte dominicain fait observer ensuite que le commentaire a été écrit avant l'époque où Sarrazin fit sa traduction des œuvres de Denys (vers 1167) et que l'auteur ignorait encore l'existence du commentaire de Hugues de Saint-Victor (1137-1141).

L'*Extractio* de Thomas Gallo a été désignée tantôt comme traduction, tantôt comme commentaire. Mgr Grabmann ne lui consacre que quelques lignes, pour s'arrêter davantage au travail de Robert Grossetête, dont il publie un extrait. Pour terminer, il donne quelques détails sur la traduction d'Ambroise Traversari et finit en mentionnant les versions de l'humaniste Marsile Ficin, du bénédictin Joachim Perionius et du jésuite Balthasar Cordier.

Dom J. H.

(1) Il eût été facile d'éviter la méprise : le même tome de la Patrologie contient, p. IV, un fragment de la traduction de Jean Sarrazin, et col. 1171-1176 la traduction de Scot Érigène.